[illegible]

[illegible] روایت اور ملاقات امام کی صحابہ سے نزدیک اکثر اہل نقل کے ثابت نہیں اور جو ہر نزدیک
اکثر اہل نقل کے ثابت نہیں ہوتا وہ باطل ہوتا ہے تو نتیجہ یہ ہوا کہ روایت اور ملاقات امام کی صحابہ سے
باطل ہے اب مقدمہ ثانی کا بیان یہ ہے کہ صغریٰ اور کبریٰ دلیل کا دونوں باطل ہیں نتیجہ کی صحت کا کیا
[illegible] صغریٰ کا باطل ہونا کہ کلام ابن طاہر اور ملا علی قاری اور محمد اکرم حنفی وغیرہ سے تصریح آ
چکی ہے کہ ان اقوال کی نسبت بھی جاتی ہے اور کبریٰ کا باطل ہونا کہ ثابت ہوا کہ نسبت مثبتین ملاقات اور روایت
کے کیا ناقص اکثر ہیں بلکہ یہ ناقص مذکورین اقل ہیں نسبت مثبتین غیر مذکورین کے البتہ اگر کسی محقق
کے کلام سے اکثریت ناقصین کی نسبت مثبتین کے نقل کرتے تو گنجائش دعوی اکثریت ہوتی اگرچہ اس
کا ہونا بھی دور قبول ہے بحث کیا تھی اور کبریٰ اصلی باطل ہے کہ واسطے صحت خبر کے ثبوت نزدیک اکثر اہل
نقل کے کب ضروری ہے ہزاروں احادیث و اخبار صحیح بعض سے منقول ہیں اور اکثر ناقلین اوسکو نہیں
ذکر کرتے اور باوجود اوسکی صحت پر حکم کیا جاتا ہے جیسا کہ تفصیلہ فی محل الکلام اور بھی کہنا ابن طاہر
اور سخاوی کا کہ ملاقات اور روایت امام کی صحابہ کرام سے پایہ ثبوت کو نہیں پہنچی موافق زعم انکے ہے
[illegible] واقع ہے کہ قول مرجوح اکابر علماء اسکی عنقریب ہم لکھتے ہیں فانتظر اور بھی ہم کہتے ہیں کہ کلام
[illegible] اگر صحیح ہیں اہل نقل [illegible] اگر صحیح ہوں تو خود کلام اوسکا واسطے یقین اوسکے نقل ہے
[illegible] اسکی سے اسلئے کہ اصحاب امام بھی بعض اہل نقل سے ہیں پس قول عدم ثبوت کا نزدیک
جمیع اہل نقل کے صحیح ہوا اور اگر مراد بعض اہل نقل ہوں تو عدم ثبوت عند البعض مانع ثبوت واقعی نہیں کما
لا یخفی علی المتامل اور اگر مراد یہ ہے کہ جمیع اہل نقل جنکا کلام تاریخ اور حالات لوگوں کے نقل کرنا ہے انکے
نزدیک ملاقات اور روایت امام کی صحابہ سے ثابت نہیں اور اصحاب امام اوسمیں سے نہیں ہیں تو جواب اسکا
یہ ہے کہ یہ دعوی بلا برہان ہے بلکہ ہم یقین اس لئے کہ ابن حجر عسقلانی اور امام ذہبی اور خطیب اور
[illegible] اور جلال الدین سیوطی اور ابن حجر مکی وغیرہم سب ارباب نقل بعض مذکورین اور بعض انمیں سے
[illegible] امام کی صحابہ کرام سے ثبوت تابعیت کے لئے کافی ہے اور بعض ملاقات اور روایت بھی نقل کرتے ہیں پس
[illegible] کہ صحیح ہے کہ ملاقات اور روایت جیسا کہ تاریخ کے نزدیک ثابت نہیں اور تفصیل اقوال ان اکابر کی
عنقریب آتی ہے اور ثانیاً یہ بھی کہ کسی نے اہل علم سے صحت خبر کے لئے نقل ارباب تواریخ کو شرط نہیں
کیا بلکہ جمہور اہل اصول نے تصریح کی ہے کہ جمیع خبر وجہ الزام ہے کہ کسی پر نہیں اور یہ خبر خاص کے

بلکہ صبی اور کافر کی بھی معتبر ہے علامہ صدر الشریعۃ توضیح میں فرماتے ہیں وما لیس فیہ الزام کالوکالات
والمضاربات والرسالات فی الہدایا وما اشبہ ذلک کالودائع والامانات یثبت باخبار الواحد بشرط
التمییز دون العدالۃ فیقبل فیہا خبر الفاسق والصبی والکافر انتہی یعنی جو خبر کہ اوسمیں الزام حق کا کسی
پر نہیں جیسی خبر وکیل بنانے کی اور مضاربت کی اور پیغام ہدیوں کا اور مثل اسکی ودایع اور امانات
ہیں تو وہ ثابت ہوتی ہے ساتھ اخبار ایک آدمی کے بشرط ممیز ہونے کے عدالت خبر کچھ ضروری نہیں
پس قبول کیجائیگی اسمیں خبر فاسق کی اور صبی کی اور کافر کی اور صاحب التحریر مسلم الثبوت میں فرماتے
ہیں وما لا الزام فیہ کالوکالات والہدایا ونحوہا فلا شرط سوی التمییز مع تصدیق الثقاب وتعالی للرجح
وکان علیہ السلام یقبل خبر الہدیۃ من البر والفاجر انتہی اور اسیطرح ہے ہم تلویح اور نور الانوار اور کشف اسرار
اور دائر اور حسامی وغیرہ کے اور صحت روایت حدیث میں کہ مدار اکثر اصول اور فروع دین کا اوسپر ہے
چار شرطیں ہیں عقل اور ضبط اور عدالت اور اسلام جیسا کہ کہا ہے صاحب توضیح اور مسلم وغیرہ نے شرائط
الراوی اربعۃ العقل والضبط والعدالۃ والاسلام انتہی پس جب اخبار غیر ملزم ہیں اور روایت حدیث
میں کہ مشتمل ہے اوپر احکام حقوق عباد اور حقوق اللہ کے کسی نے علماء دین سے نقل کرنا ارباب
تواریخ کا شرط صحت نہیں گردانا پس حکایت احوال صالحین میں کہ اس سے کسی کا متعلق نہیں اور
نہ بجز مبنی ہے احکام دین کا نقل کرنا ارباب تاریخ کا کیونکر شرط ہو توضیح قطع النظر غلطی دعوی عدم صحت
ملاقات اور روایت کے نزدیک جمیع ارباب نقل کے ہم علی التسلیم وتنزل کہتے ہیں کہ اگرچہ اصحاب
امام ارباب تواریخ نہیں ہیں مگر خبر انکی احوال امام میں معتبر اور صحیح ہے اسواسطے کہ صحت واعتبار خبر کے
لئے نقل ارباب تاریخ ہی ضروری نہیں ایسی خبر تو فاسق بلکہ کافر کی بھی مقبول ہے چہ جائیکہ اصحاب
امام ائمہ مجتہدین اور ثقات معتمدین ہیں اور یہہ کلام ملا علی قاری کا ناقلا عن السخاوی ان المعتمد انہ لا
روایۃ للامام عن احد من الصحابۃ الصغیرۃ فی زمنہ اور اگر ایا ہم انتہی جسکو مولف نے شاہد نفی ملاقات
وروایت امام گردانا ہے دلیل واضح ہے اوپر ملاقات امام صحابہ کے اسلئے کہ معنی اس کلام کی یہہ ہیں کہ جسوقت
امام نے صحابہ پایا اسوقتمیں امام صغیر السن تھے اس سبب سے امام صحابہ سے روایت نہ پہنچی تو دیکھو اس عبارت سے صاحب
تنویر جو ثبوت تابعیت امام سے نقل نافی تابعیت ہی نکل آیا ہے کہ تابعیت موقوف اوپر روایت کرنے کی نہیں ہے فقط
رؤیت اور ملاقات صحابہ سے مسلمان تابعی ہوجاتا ہے کما صرح بہ فی منحۃ الخالق اور مقصود ملا علی قاری کا اس نقل سے

بھی ہو اسلئے کہ انہوں نے رسالہ دقفال وغیرہ میں امام کو تابعین میں لکھا ہی کما قال فقد اخرج الشیخان
عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لو کان العلم عند الثریا لتناولہ رجال من
ابناء فارس من العلوم عند العرب والعجم ان احدا من ہذہ الطائفۃ لم یصل الی مرتبۃ الاجتہاد حتی
یکون امۃ الامۃ الا ابا حنیفۃ وبہذا قال الحافظ المحقق السیوطی الشافعی ہذا الحدیث اصل صحیح لیتمہ علیہ
فی البشارۃ بابی حنیفۃ وفی الفضیلۃ التامۃ لہ انتہی مع دخولہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فی عموم قولہ صلی اللہ علیہ وسلم
خیر القرون قرنی ثم الذین یلونہم فانہ من بین الائمۃ المجتہدین مختص بکونہ من التابعین دون غیرہ باتفاق
العلماء المعتبرین انتہی پس نزدیک اونکی یہہ نقل کلام سخاوی کی یا محمول ہے محل مذکور پر یا ایراد اسکا واسطے رد و استعجاب
وغیرہ کے ہو اور اگر شبہہ پڑے کہ مراد ادراک امام صحابہ کو بیچ کلام سخاوی کی ادراک بالزمان ہی یعنی امام نے
زمانہ صحابہ پایا اور ملاقات صحابہ سی نہیں ہوئی تو ہم کہیں گے کہ اگر مراد یہہ ہی تو صغر سن کو علت عدم
روایت کیوں گردانا یوں کہتا کہ امام کو صحابہ سی ملاقات ہی نہیں روایت کرنا جو متفرع ہی ملاقات
پر کیونکر ہوا اور عدم روایت جو باعث عدم ملاقات کی ہی اوسمیں صغر اور کبر دونو برابر ہیں مع ہذا کلام
سخاوی میں ایک اور شبہہ ہی وہ یہہ کہ تاریخ وفات انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایات صحیحہ میں ترانوے
یا نوے یا اکانوے یا بانوے یا ستانوے ثبوت کو پہنچی ہے کما قال النووی فی التہذیب واتفق العلماء
علی مجاوزۃ عمرہ مائۃ سنۃ والصحیح الذی علیہ الجمہور انہ توفی سنۃ ثلاث وتسعین وقیل تسعین وقیل احدی
وتسعین وقیل اثنین وتسعین وقیل سبعۃ وتسعین وثبت فی الصحیح انہ کان لہ قبل الہجرۃ عشر سنین فعمرہ فوق
المائۃ کما ترہی انتہی اور ولادت امام کی علی الاصح سن اسنی میں ہے پس عمر امام کی وقت انتقال حضرت
انس کے موافق مختار جمہور کے تیرہ برس کی اور موافق اقوال آخر کے یا دس برس کے یا گیارہ برس کے یا بارہ برس
کی یا سولہ برس کی ہوگی اور یہہ عمریں واسطی صحت سماع کے کافی ہیں اور اگرچہ بعض روایات کی تقدیر پر سن
امام کا حد بلوغ سی متجاوز ہوگا لیکن ہمنے قول عمر متوسط کا موافق اخبار جمہور کے جو تیرہ برس حین
اختیار کیا اور عقلا پر بہت واضح ہی کہ اس عمر میں اکثر آدمی ممیز اور عاقل ہو جاتے ہیں خصوصا اذکیا اور
مستعدین پہر اونمیں امام سا ذکی کہ حکایات ذکاوت اور فہم اونکی سی کتب اور دفاتر میں اور شرط
سماع نزدیک محققین اصول حدیث کے تمیز اور فہم سامع ہی کما قال فی شرح نخبۃ الفکر وشرحہ
للعلامۃ العلوی والاصح وہو المروی عن احمد بن حنبل وموسی بن ہارون وقال بہ المحققون اعتبار

سن التحمل بالتمييز وهو من فهم الخطاب ورد الجواب ونحو ذلك بحيث ارتفع عن حال من لا يعقل مثله
قال النووي والعراقي وان فهم الخطاب ورد الجواب كان مميزا صحيح السماع وان كان له دون خمس و
الا فلا يصح سماعه وان كان من خمس سنين انتهى وقال في مقدمة جامع الاصول اما اذا كان طفلا عند التحمل
مميزا بالغا عند الرواية فيقبل لان الخلل قد اندفع عن تحمله واداءه يدل عليه اجماع الصحابة رضي الله تعالى
عنهم على قبول رواية جماعة من احداث ناقلي الحديث كابن عباس وابن الزبير وابي الطفيل ومحمود بن الربيع
وغيرهم من غير فرق بين ما تحملوه قبل البلوغ او بعده انتهى اور اسيطرح سمجھنا چاہیئے حال عمر امام کا وقت
انتقال اور بہت سی صحابہ کے چنانچہ وفات عبد اللہ ابن ابی اوفی کی کوفی مین سن چہیاسی یا ستاسی یا اٹھاسی
مین ہے کما قال فی التہذیب نزل الکوفۃ وتوفی بہا سنۃ ست وثمانین وقیل سنۃ سبع وثمانین او ثمان
وثمانین وہو آخر من توفی من الصحابۃ بالکوفۃ انتہی پس عمر امام کی وقت انتقال عبد اللہ ابن ابی اوفی کے
چھہ یا سات یا آٹھہ برسکی ہوئی اور سہل بن سعد الساعدی نے سن اٹھاسی یا اکانوی مین وفات پائی
کما قال النووی فی التہذیب توفی بالمدینۃ سنۃ ثمان وثمانین وقیل سنۃ احدی وتسعین انتہی اور
ابو الطفیل عامر ابن واثلہ نے ایکسو دس مین وفات پائی کما قال العلامۃ العسقلانی فی التقریب وعمر الی
ان مات سنۃ عشر ومائۃ علی الصحیح انتہی تو عمر امام کے وقت وفات ایکصاحب کے آٹھہ برس یا گیارہ برسکی
ہوگی اور وقت انتقال دوسری صاحب کے تیس برسکی ہوگی اور یہہ عمر صحت سماع در روایت بلکہ امام اور
متقدا ہوجانے کی ہی پس اہل انصاف سی امید غور ہی کہ قول کرنا عدم صحت روایت امام کا بجہت صحابہ
کے ایک لفظ بمعنی ہے کہ قائل نے بلا تدبر و تفکر بولا اور ناقلین اسکی جو انکار فضائل واقعیہ امام مین ہمہ تن
مصروف ہین بلا تدبر اس قول سی استناد لائی اور غلطی فاحش مین پڑے اور قول ابن خلکان کا موافق
ہے قول ابن طاہر کے پس جو حال اوسکا معلوم ہوا وہی حال اسکا ہی اور یہہ قول ابو اسحاق کا جو تہذیب الاسماء
سے نقل کیا ہی قال الشیخ ابو اسحاق فی الطبقات ہو النعمان بن ثابت بن زوطی بن ماہ مولی تیم اللہ
ابن ثعلبۃ ولد سنۃ ثمانین من الہجرۃ وتوفی ببغداد سنۃ خمسین ومائۃ وہو ابن سبعین سنۃ اخذ الفقہ
من حماد بن ابی سلیمان وکان فی زمانہ اربعۃ من الصحابۃ الخ اور دوسرا قول ابن طاہر کا منقول مجمع البحار سے
جو ناقل نے شاہد اپنی مدعا کا گردانا حال اسکا یہہ ہی کہ قول ابی اسحاق کا نفی ملاقات پر دال نہین البتہ نفی
رؤیت اس سے سمجھی جاتی ہی اور ہمنی تسلیم کیا ہی اسباتکو کہ رؤیت امام کی صحابہ سی مختلف فیہ ہی لیکن بر تقدیر

واختلاف نفی کیا جو مقصود مؤلف ہی ثابت نہیں ہوتی اور قول ابن حجر کا صریح دال ہی اختلاف پر پس باوجود
ثبوت اختلاف قول اصحاب کے بیچ حق امام کے غیر اصحاب سے بقاعدہ تقدیم مثبت علی النافی کہ عنقریب ہم اسکی
تفصیل کرینگے قول ملاقات و روایت پایہ ثبوت کو پہنچا اور دونو قول ناقل کو مفید نہوئی اور عجب یہ ہے کہ ناقل
قولین نافی ملاقات نے قول خطیب کے جو نص قاطع ہی اوپر ملاقات امام کے صحابہ سے اور مذکور ہی تہذیب تحت متصل
قول اسحاق مذکور کے ملاحظہ نکیا اور وہ یہ ہے وقال الخطیب البغدادی فی التاریخ ہو ابو حنیفۃ التیمی امام اصحاب
الرأی وفقیہ اہل العراق رأی انس ابن مالک الخ اور اسیطرح کلام امام عبد اللہ الیافعی کا جو عنقریب مؤلف
کے کلام میں منقول ہوگا دال ہی اوپر رؤیت امام کے انس رضی اللہ تعالی عنہ کو اور مبین ہی اختلاف کا بیچ روایت
کرنے امام کے صحابہ سے اور وہ یہ ہی وفیہا توفی فقیہ العراق الامام ابو حنیفۃ النعمان بن ثابت الکوفی مولی بنی تیم
اللہ بن ثعلبۃ مولدہ سنۃ ثمانین رأی انسا وروی عن عطاء ابن ابی رباح وطبقتہ وکان قد ادرک اربعۃ من الصحابۃ
ہم انس بن مالک بالبصرۃ وعبد اللہ ابن ابی اوفی بالکوفۃ وسہل بن سعد الساعدی بالمدینۃ وابو الطفیل عامر بن واثلۃ
بمکۃ قال بعض ارباب التاریخ ولم یر احدا منہم ولا اخذ عنہ واصحابہ یقولون لقی جماعۃ من الصحابۃ وروی عنہم
ولم یثبت ذلک عند اہل النقل انتہی یعنی سنہ ۱۵۰ ہجری میں انتقال فرمایا امام ابو حنیفہ ابن ثابت کوفی مولی بنی
تیم اللہ ابن ثعلبہ نے اور زمانہ ولادت انکا سنہ اسّی ہی دیکھا انہوں نے انس بن مالک کو اور روایت کی عطاء ابن
ابی رباح اور انکی معاصرین سے اور پایا تھا اونہوں نے چار صحابہ کو جو نام اونکی مذکور ہوئی اور بعض ارباب تاریخ
کہتے ہیں کہ نہیں دیکھا کسی صحابی کو اور نہ روایت کی کسی سے اور اصحاب امام کے کہتے ہیں کہ ملاقات کی امام نے ایک جماعت
صحابہ سے اور روایت کی انسے اور یہ امر نزدیک اہل نقل کے نہیں ثابت ہوا انتہی ترجمہ مختصراً پہلے یافعی نے قول معتمد
جو مبین ملاقات امام تھا صحابہ سے ذکر کیا پھر اختلاف بعض ارباب تاریخ بیان کیا اب محل غور ہی کہ رؤیت انس کی
اور ادراک چار صحابہ کا کہ ایک انہیں میں سے انس ہیں روایت بعض ارباب تاریخ کی منافی ہی اور دوسرا معارض قوی قول
ان بعض کا مقولہ ہی اصحاب امام کا پس اس کلام یافعی سے صاف ظاہر ہی کہ عدم ملاقات اور رؤیت امام کے صحابہ
سے قول ہی بعض ارباب تاریخ کا نہ سب کا اور نزدیک امام یافعی کے رؤیت امام کی انس کو محقق ہی اور صحبت
انس اور تین صحابہ مذکورین سے اس قوت کو نہیں پہنچی یہی وجہ ہی کہ رؤیت انس کو پہلے علیحدہ ذکر کیا اور ادراک
چار صحابہ کو پیچھے لکھا اور اگر یہ توہم ہو کہ ادراک چار صحابہ سے مراد ادراک بالزمان ہو نہ ملاقات تو جواب یہ ہے
کہ وہ چار صحابہ جنکی ادراک میں کلام ہی ایک انہیں سے انس بھی ہیں جنکی رؤیت ثابت کر چکا ہی اب چار انکے ادراک کو

ادراک بالزمان کیونکر کہا جائیگا دوسرے یہہ کہ اسجگہہ ادراک بالزمان مراد لینا دال ہی اوپر قلت اطلاع کے اوپر
احوال صحابہ کے اسواسطے کہ امام نے ادراک بالزمان بہت سی صحابہ کو کیا ہی پس تخصیص ان چار کی بیکار ہی جیسی
سائب بن یزید کہ وفات اونکی سن اکانوی یا بانوی یا چورانوی مین ہی اور عبد اللہ بن بسر کہ وفات انکی
چھیانوی مین ہی اور محمود بن الربیع کہ وفات اونکی سن ننانوی مین ہی قال العسقلانی فی التقریب السائب بن
یزید بن سعید بن ثمامۃ الکندی صحابی صغیر مات سنۃ احدی وتسعین وقیل قبل ذلک انتہی مختصرا وقال عبد اللہ
ابن بسر بضم الموحدۃ وسکون المہملۃ المازنی صحابی صغیر مات سنۃ ثمان وثمانین وقیل ست وتسعین انتہی
مختصرا وقال فی تہذیب الاسماء محمود بن الربیع الصحابی رضی اللہ تعالی عنہ قال الواقدی توفی سنۃ تسع و
تسعین انتہی مختصرا اور سوا انکے اور بہی صحابہ ہین کما لا یخفی علی من تصفح کتب اسماء الرجال اب اس تقدیر پر بہی
قول اسکا اور اسیطرح قول ابن طاہر کا جو پہلے ہو چکا ولم یثبت ذلک عند اہل النقل محمول ہی اوپر ادنہین بعض کے
جو منکر لقا و روایت ہین اور اضافت اہل کیطرف نقل کی واسطی عہد کے ہوگی بقرینہ سیاق کلام کے ورنہ قول
رویت انس کا اور ادراک چار صحابہ کا جو پہلے نقل کیا ہی بیمعنی ہوا جاتا ہی لیکن مولف معیار کو شوق تخطیہ نے
التفات طرف روایت منقولہ اپنی کے نکرنی دی سوا اسکی اور روایات معتبرین اور ثقات معتمدین جو مبین ملاقات او
روایت امام ہین صحابہ سی کیونکر ملاحظہ کرتے اور مثل عبارت یافعی کے کلام ابن خلکان کا بھی مبنی ہے اوپر قول
اونہین بعض ارباب تاریخ کے جو نافین ہین ملاقات کی اور منقولہ شیخ اسماعیل بن حماد کا جو ابن طاہر سی نقل
کرکے مولف نے بیان تعریض و تکذیب پر محمول کیا ہی اسمین ذہب بہ الی علی کی جگہہ ذہب ثابت الی علی ہوگا ثابت کی
جگہہ ناسخین غلطی سی بہ لکہہ گئی ہین جیسی بعض کتب مین ذہب ثابت بجدی ہی اور محققین نے لفظ بجدی کو غلطی نساخ
پر محمول کیا ہی یا بار جارہ کو زیادہ کیا ہی اور مراد جد سے دہی ثابت جو جد اعلے ہین لیکن ہے علامہ محمد امین صاحب
رد المحتار فرماتے ہین فی تاریخ ابن خلکان عن الخطیب ان حفید ابی حنیفۃ قال انا اسماعیل بن حماد بن النعمان
ابن ثابت بن النعمان بن المرزبان من ابناء فارس من الاحرار واللہ ما دفع علینا رق قط ولد جدی ابو حنیفۃ
سنۃ ثمانین وذہب ثابت الی علی رضی اللہ تعالی عنہ وہو صغیر فدعا لہ بالبرکۃ فیہ وفی ذریتہ ونحن نرجو ان یکون اللہ
قد استجاب لعلی فینا والنعمان ابن المرزبان ابو ثابت ہو الذی اہدی لعلی الفالوذج فی یوم المہرجان فقال علی
مہ رجونا کل یوم ہکذا وبہ ظہر ان ما فی بعض الکتب من قولہ وذہب ثابت بجدی الی علی الخ غیر ظاہر لان
علیا مات سنۃ اربعین من الہجرۃ کما فی الفقیہ العراقی فالظاہر ان لفظۃ بجدی من زیادۃ النساخ او الباء زائدۃ

واقع ہوئے ہیں اور شیخ اسماعیل سے بہت مستبعد ہے کہ تاریخ وفات علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر اطلاع نہ پائیں
اور ایسا کہ مؤلف معیار اوسکی غلطی سے آگاہ ہو جائے بلا تکلف زبان پر لاویں اور ناقلین مخصلین سے بھی
بعید ہے کہ شیخ اسماعیل پر بلا تحقیق غلطی نساخ جیسی کہ وہ کلام ابن خلکان سے ظاہر ہے تعریض و تشنیع فرمائیں
اور محل غور ہے کہ حافظ دراز پشاوری نے جو ترجمہ صحیح بخاری میں اسی عبارت غلط کا ترجمہ کر دیا جو منسوب تھی
طرف شیخ اسماعیل کی اونسے یہ خطا ہوئی کہ تحقیق نقل صحیح نہیں کی اور تواریخ کثیرہ کیطرف التفات نفرمائے
کہ غلطی نساخ معلوم ہو جاتی پس یہ امر اہل تصنیف سے چندان بعید اور مستنبع نہیں مؤلف معیار سے زیادہ تر
بعید ہے یہ امر کہ نووی میں سے نقل ابی اسحاق تولی لی اور روایت خطیب کی جو متصل اوسکی تھی چھوڑ دی
اور عبارت منقولہ تاریخ یافعی جو مخالف ہی غرض مؤلف کے خود نقل کی اور اوسمیں التفات نفرمائی اور
مجہول کیا عبارت منقولہ ابن طاہر کو اوپر تعریض اور طعن شیخ اسماعیل کے اور احتمال غلطی ناسخین پر دہیان
نکیا اور کلام ابن خلکان اور صاحب رد المحتار کو جو مظہر ہے غلطی نساخ کا اسجگہہ پس پشت ڈالا اور یہہ قول ابن
حجر عسقلانی کا النعمان بن ثابت الکوفی ابو حنیفۃ الامام یقال اصلہ من فارس ویقال مولی بنی تیم اللہ فقیہ
مشہور من السادسۃ انتہی جو نفی تابعیت امام میں شاہد گردانا ہی یا تو مبنی ہی اوپر قول انہیں بعض ارباب
تاریخ کے جو نافی ملاقات امام ہیں پس مولف کو مفید نہیں کما مر یا یہہ کہ کبھی ایسا ہوتا ہی کہ ایک شخص باعتبار
مختلفین دو طبقوں میں سے گنا جاتا ہی کما قال العلامۃ ابن حجر فی شرح نخبۃ الفکر والطبقۃ فی اصطلاحہم
عبارۃ عن جماعۃ اشترکوا فی السن ولقاء الشائخ وقد یکون الشخص الواحد من طبقتین باعتبارین کانس
ابن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ فانہ من حیث ثبوت صحبۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعد فی طبقۃ العشرۃ ومن
حیث صغر السن یعد فی طبقۃ من بعدہم انتہی تو ممکن ہی کہ ابن حجر نے تقریب میں امام کو بلحاظ اسبات کے کہ وقت
ملاقات صحابہ کے عمر صغیر کہتی تھی طبقہ سادسہ میں سے گنا اور ملاقات صغیر کو کالعدم قرار دیا اور باعتبار حصول
ملاقات کے طبقہ خامسہ سے ہونا منافی اسکے نہیں بلکہ یہی توجیہ ثانی متعین ہی واسطے کلام ابن حجر کے اسلئے کہ
محقق شامی نے کلام ابن حجر سے نقل کیا ہی کہ انہوں نے امام کو باعتبار حصول ملاقات صحابہ تابعین میں سے ٹھہرایا
ہے کما سیجئی عنقریب **قولہ** تو دیکھو الخ **اقول** مسلمانو محل غور و انصاف ہی کہ رؤیت حضرت انس کی اور ادراک
تین صحابہ کا سوا انکی روایت منقولہ مولف معیار سے اور فقط رؤیت انس کی تو روایت دارقطنی اور روایت خطیب سے
جسکو مؤلف معیار نے تعنتاً چھوڑ دیا اور ملاقات اور روایت دو نو قول اصحاب امام کے جسکو مولف نے ابن طاہر سے نقل کیا ہے

اور مفاد ہونا ملاقات کا فہمنا کلام سخاوی سی جسکی ہم تفصیل کر چکے خوب مرتبۂ ظہور و ثبوت کو پہنچا اور یہہ امور
ثبوت تابعیت کے لئی کافی ہین پس بھہ قول مؤلف کا کیونکر صحیح ہو کہ نزدیک محققین کے ملاقات امام کی صحابہ سے
ثابت نہین **قولہ** سو مانع کو اسیقدر سند منع کافی ہی اور مدعی کو اثبات دعوی کا ساتھہ دلیل قوی کی لازم ہے
اقول مؤلف معیار نے صاحب تنویر الحق کو نقل فضائل امام مین مدعی ٹھہرایا اور اپنی آپکو مانع اور کلام اپنی کو جسکی
سی عند التحقیق غرض مؤلف نہین نکلتی کما مر سند منع گردانا اور حال یہہ ہی کہ مؤلف تنویر الحق نقل فضائل امام
مین مدعی نہین ناقل ہین اسواسطی کہ مدعی اصطلاح مناظرین مین وہ شخص ہی جو درپے ہو اثبات حکم خبری کے اور
اُس حکم کی نسبت نقل کی کسیکی طرف نکرے اور اگر کسی سی اُس حکم کو نقل کریگا تو وہ ناقل ہی نہ مدعی چنانچہ عنقریب
تعریف نقل سے یہہ امر واضح ہوتا ہی اور صاحب تنویر الحق اس سب اخبار کو منسوب طرف ناقلین کی کرتے ہین
کما لا یخفی علی ناظر یہ پس ذکر فضائل امام مین ناقل ہین نہ مدعی اور ناقل پر ایراد منع صحیح نہین صاحب رشیدیہ اور
صاحب شریفیہ شارح اوسکی فرماتے ہین والنقل ہو الاتیان بقول الغیر علی ما ہو علیہ بحسب المعنی مُظہراً انہ
قول الغیر یرید انہ لا یلزم فی النقل الاتیان بقول الغیر بحیث لا یتغیر لفظہ بل انما یلزم الاتیان بہ علی وجہ لا یتغیر
معناہ ومع ذلک یلزم اظہار انہ قول الغیر کان یقول مثلاً قال ابو حنیفۃ رحمہ اللہ تعالی السنیۃ فی الوضوء لیست
بفرض انتہی اور بھی شریفیہ مین دوسری جگہہ فرماتے ہین لیشبان مما ذکرنا عدم توجہ المنع حقیقۃ علی النقل والدعوی
انتہی اور صاحب آداب باقیہ فرماتے ہین پس قولہ حقیقۃ اشارۃ الی ان المنع المجازی یتوجہ علی النقل والدعوی
انتہی وقال فی الشریفیۃ اما النقل فلانہ اذا قال احد قال ابو حنیفۃ رحمہ اللہ تعالی السنیۃ فی الوضوء لیست
بشرط فاما ان یقول المانع لا نسلم انہا لیست بشرط فیہ واما ان یقول لا نسلم ان ابا حنیفۃ رحمہ اللہ قال کذا
فالاول لا یسمع اصلا لانہ قرر الکلام بطریق الحکایۃ فلا یتعلق بہ المواخذۃ اصلا والثانی فہو وان کان یسمع
لکن لا من حیث انہ منع حقیقۃ بل لانہ عبارۃ عن طلب التصحیح یطلق علیہ لفظ المنع مجازاً انتہی اب دیکھو ناقل کو
مدعی ٹھہرا کر اُسپر منع وارد کرنا دال ہی اوپر عدم اطلاع کے قواعد بحث سی اور مغلطہ ہی اُن پر ہوگا اگر کوئی
کہی کہ اسجگہہ منع سی مراد مؤلف معیار کی طلب تصحیح نقل ہی مجازاً کما فی الشریفیۃ تو ہم کہین گی تصحیح نقل عبارت
ہی اظہار صحت نقل سی یعنی یہہ بات ظاہر کرنا کہ فی الواقع شخص منقول عنہ نے یہہ امر منقول کہا ہی اور مؤلف معیار
نے ان جگہونمین کہین یہہ نہین طلب کیا کہ صاحب تنویر نے یہہ نقول غلط لکھی ہین منقول عنہ سی اسکی تطبیق
چاہیئی اگر ایسا ہوتا تو اسکو منع مجازی کہنا صحیح ہوتا اور جواب مین اسکی دکھا دینا کلام منقول عنہ کا کافی ہو جاتا

بلکہ مولف معیار صحت نقل کو ناقل کے تخطیہ منقول سے اور اپنی ایرادات بیجا سے حاصل کرکے اوپر منقول سے
وارد کرکے اوسکو منع اور مستدرک قرار دیتا ہی مصنفین اذکیا کو غور چاہیئے کہ جناب مولف کی فہم و تدبر کس قدر
جولانیوں پر ہے اور باینہمہ تبحر علمی ہر طور پر جوابات مناسبہ ہر محل پر دیئے ہیں پس منع کہنا اس تحجر پر کلام معیار
کو بعنوان طلب تصحیح نقل بھی صحیح نہوا اگر شبہہ پڑے کہ بعض اہل مناظرہ کے نزدیک منع منقول کی جس وقت
ناقل التزام صحت اوسکی کا کرے جائز ہی کما قال فی الشریفیہ وقیل انما الممنوع منع المنقول من حیث ہو منقول
لعدم التزام صحتہ فمن حیث الالتزام لیس بناقل وکلامہ لیس بنقل بھذا الاعتبار فیتوجہ علیہ المنع انتہی تو ہم جواب
مین اولاً کہین گے کہ یہ قول بعض مناظرین کا غلط اور نزدیک محققین کے مقبول نہین پس اسپر اعتماد کرکے منع
کہنا بنا کلام علی الفاسد ہی صاحب آداب باقیہ جواب اوس بعض مین فرماتے ہین اعلم ان ذلک القائل لو سلم
تعریف المنع والمقدمۃ بما حررنا بہ فذلک القول منہ مخرفۃ بحث کما لا یخفی وان لم یسلم احد ذینک التعریفین بل
قال المنع طلب الدلیل علی ما التزم صحتہ او المقدمۃ ہو التزم صحتہ کما یستدعیہ مساق کلامہ فہو لاریب فیہ وان
کان مستندہ کمستند فرق الاجماع انتہی اور ثانیاً کہین گے کہ ناقل کو متنازعہ فیہ مین التزام صحت ضروری نہین اسلئے کہ
مقصود ناقل مقصود اوپر نقل خاص کے نہین البتہ ناقل کو یہانپر التزام ثبوت تابعیت امام ہی موافق نقل ثقات کے
پس اگر بالفرض ایک نقل خاص صحیح نہو تو نہو دوسری نقل مظہر مدعا کی ذکر کریگا اور انتقال کرنا ایک مظہر مثبت
سے جب دو فی الواقع مظہر ہو اور مخاصم کو کسی عارضہ سے مفید نہو طرف دوسری کی جو مشکک خصم کو اور مفید عوام
کو ہو جائے طریقہ قدیمہ مناظرین کا اور سنت انبیاء عظام علیہم الصلوۃ والسلام ہی دیکھو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے مناظرہ
نمرود مین پہلے فرمایا رَبِّیَ الَّذِیْ یُحْیِیْ وَیُمِیْتُ یعنی رب میرا وہی جسکی قبضہ قدرت مین جلانا اور مارنا ہی پس یہہ
امر فی الواقع مثبت مدعا تھا لیکن جب نمرود نے تعنت وعناد سے واسطے اضلال عوام کے اسکی جواب مین کہا کہ اَنَا اُحْیِیْ
وَاُمِیْتُ یعنی یہہ جلانا اور مارنا تو میرا کام ہی اور اس دھوکے سے عوام کو بہکایا پس ابراہیم علیہ السلام نے دوسری
مثبت کیطرف انتقال فرمایا اور کہا کہ اللہ تعالی وہ ہی کہ سورج کو مشرق سے نکالتا ہی تجکو اگر دعوی خدائی ہی تو تو
سورج کو مغرب سے نکالدے پھر نمرود کو ساکت کردیا تو اس سے ظاہر ہوا کہ ترک نقل خاص بلکہ دلیل خاص سے بطلان مدعا
نہین ہو جاتا پس محل مذکور مین ناقل کو التزام صحت نقل خاص کچھ ضروری نہوا اور ثالثاً یہہ کہ ہمنے منع کو مسلم رکھکر
جوابات ہر ایک کی مختصراً دیدیئے شاک کو چاہیئے کہ بنظر غور ملاحظہ کرے اور معلوم نہین کہ مولف معیار ائمہ
نقل کسکو ٹھہراتا ہے اگر ائمہ نقل عبارت ارباب تواریخ سے ہے تو ظاہر ہی کہ مولف تنویر الحق نے نقل تابعیت امام

معدن الیواقیت اور مدینة العلوم سی کی ہی اور اونکے مولفون نے اور تواریخ سی نقل کیا ہی چنانچہ ہمنی تائید انکی نفس تابعیت مین کلام یافعی سی جو مقبول اور منقول ہی مولف معیار کا اور تردد خطیب سی جو منقول ہی تہذیب الاسما مین اور کلام دار قطنی سی جو ذکر کیا ہی ابن طاہر نے کر دی پس دعوے تابعیت خلاف نقل ثقات ارباب تواریخ نہوا اور صحبت اور روایت امام کی صحابہ سی جو طحطاوی اور اعلام الاخیار وغیرہ مین مذکور ہی سو نقل کے تواریخ معتبرہ سے نہین یہہ لوگ ثقات اور معتبرین تہے افترا کیونکر کرتے دیکہو طحطاوی نے بنفسہ استناد اسکا طرف تبییض الصحیفہ کے جو مصنف ہی امام جلال الدین سیوطی کے کیا ہی اور تصریح اونکی یہہ ہی قال فی تبییض الصحیفة قد الف الامام ابو معشر عبد الکریم ابن عبد الصمد الطبری المقری الشافعی جزء فیما رواه الامام ابو حنیفة عن الصحابة قال ابو حنیفة رایت الخ وذکر ہولاء المذکورین انتهی قال ابن حجر انه ولد بالکوفة سنة ثمانین من الهجرة وبها یومئذ من الصحابة عبد الله ابن ابی اوفی فانه مات بعد ذلک بالاتفاق وبالبصرة یومئذ انس ابن مالک ومات سنة تسعین او بعدها وقد اورد ابن سعد بسند لا باس به ان ابا حنیفة رای انسا وکان غیر هذین من الصحابة بالبلاد احیاء فهو بهذا الاعتبار من طبقة التابعین ولم یثبت ذلک لاحد من ائمة الامصار المعاصرین له کالاوزاعی بالشام والحمادی بالبصرة والثوری بالکوفة ومالک بالمدینة ومسلم بن خالد الزنجی بمکة واللیث بن سعد بمصر انتهی دیکہو کمال تعجب اور افسوس کے بات ہی کہ مولف معیار نے صاحب تبییض الصحیفہ امام جلال الدین سیوطی کو نہ ائمہ نقل سی ٹہرایا اور نہ کلام اونکا قابل اعتبار مانا اور تصریح ابن حجر عسقلانی کی ساتہہ تابعیت امام کے جو منقول ہوئی افترا گردانی اور قول انہین ابن حجر کا جو نفی تابعیت امام پر دال تہا اور باعتبار صغر سن کے واقع ہوا التقریب سی لے لیا اور طحطاوی وغیرہ ناقلین محققین اسکی کو باوجود اسباب کے کہ استناد نقل کی طرف ائمہ تواریخ اور حدیث کی کرتے ہین مفتری اور کذاب قرار دیا اور کسیکو انمین سی ائمہ نقل سے نمانا اور نقل ابن حجر و جلال الدین سیوطی اور ابی معشر طبری شافعی وغیرہ کو باوصف اتصال سند کے غیر متصل کہا اور کلام ابن طاہر اور ابن خلکان اور سخاوی کو باآنکہ اُس سی غرض مولف نہین نکلتی بمعنی تراشیدہ متخیلہ اپنی کے لیلیا اور متصل السند گردانا اور روایت خطیب اور دار قطنی اور یافعی کو رائگان چہوڑا ماشاء الله ولا حول ولا قوة الا بالله کیا انصاف و دیانت اور کیا ذہن و ذکاوت ہی اور یہان سی کہل گیا کہ یہہ کلام مولف کا اب اگر کوئی کہے کہ بیشک امام کی ملاقات ان صحابہ سی بنقل ائمہ نقل تو ثابت نہین لاکن ہمعصر تو تہی اور روایت کرنا امام کا انس اور عبد الله ابن ابی اوفی سی طحطاوی وغیرہ نے بہی نقل کیا ہی سو یہہ امر واسطے ثبوت دعوی لقا کے کافی ہے بنا بر مذہب مسلم کے تو جواب اسکا یہہ ہی کہ روایت کرنا امام کا انس اور عبد الله سی طحطاوی وغیرہ نے

اب اگر کوئی اعتراض کرے
کہ بیشک امام کی ملاقات
ان صحابہ سی بنقل ائمہ
نقل تو ثابت نہین لاکن
ہم عصر تو تہی اور روایت
کرنا امام کا انس اور عبد الله
بن ابی اوفی سی طحطاوی
وغیرہ نے بہی نقل کیا ہی
سو یہہ امر واسطے اثبات

دعوی لقا کی انس اور
عبد الله سی کافی ہی بنا بر مذہب
امام مسلم صاحب صحیح کے تو جواب
اسکا یہہ ہی کہ روایت کرنا امام
کا انس اور عبد الله سی طحطاوی
وغیرہ نے بسند متصل الی الامام
امام سی کی روایت نہین کیا اور
علم حدیث و سیر مین لا کلام
حال راویون کا [illegible]
[illegible]

۲ ہی عبد الله بن مبارک کہتے ہین بیان کرنا اسناد کا منجملہ دین سی ہے کیونکہ جو اعتبار اسناد کا نہوتا ہر کوئی جو چاہتا کہدیتا تو جہوٹ اور سچ مین امتیاز نہوتا

بسند متصل الی الامام امام سی نہین نقل کیا انتہی سراسر جھوٹی ہی اسواسطی کہ اولاً جب لقائی امام صحابہ کی
بنقل ثقات معرض بیان مین آچکے پس کیا حاجت ہی کہ لقائی امام ساتھہ روایت کرنے امام کے صحابہ
سی مذہب مسلم پر بنا کرکے ثابت کیجاوی اور ثانیاً یہہ کہ ابو معشر طبری نے روایت کرنا امام کا صحابہ سے
بسند متصل ذکر کردیا لیکن جلال سیوطی یا طحطاوی نے بجہت اختصار عبارت کے قال ابو حنیفہ روایت
کرنے کے اکتفا کیا جس شخص منصف کا جی چاہی کلام ابی معشر مین دیکھہ لے اور بھی طحطاوی نے واسطی تائید
ثبوت لقاء کے کلام ابن حجر سی رؤیت امام کی انس رضی اللہ تعالے عنہ کو نقل کردی اور ثالثاً یہہ کہ ہم پوچھتی
ہین کہ یہہ کلام تمہارا کہ روایت کرنا امام کا انس اور عبد اللہ سے طحطاوی وغیرہ نی بسند متصل الی الامام امام سے روایت
نہین کیا انتہی کیا معنی رکھتا ہی اگر مراد یہہ ہے کہ طحطاوی وغیرہ نے اپنی شیوخ سی اور اُن شیوخ نی اپنی شیوخ
سی علی الاتصال الی الامام یہہ امر نہین نقل کیا تو ہم جواب مین کہتی ہین کہ نقل احوال رجال مین اتصال
سند کا من الناقل الی اصل المنقول عنہ کب ضروری ہے سب ارباب تاریخ جو احوال رجال نقل کرتے ہین کہین
اتصال سند اپنی سی الی اصل المنقول عنہ نہین کرتے بلکہ کتب معتبرہ ثقات سی نقل کردیتی ہین اور معہذا نقل انکی
نزدیک محققین کے مقبول ہوتی ہی دیکھو خود مؤلف معیار نی جو ابن طاہر اور سخاوی اور ابن خلکان سی عدم لقاء
و روایت امام کی صحابہ سی نقل کی اور معرض استدلال مین اسکی ساتھہ سند پکڑی بھلا یہہ زمانہ امام مین کب تھے
پس یہہ لوگ احوال امام کو بغیر بیان و تحریر اُن لوگونکی جنہون نے زمانہ امام پایا کیا جانین اور نقل انکی ان موجودین زمانہ
امام تک متصل نہین پس چاہئے کہ قابل قبول نہو پس جو جواب مؤلف کا ہی وہی جواب ہماری طرف سی ہی علاوہ
کہ صحت خبر روایت کیواسطی اتصال سند من المخبر الی الراوی ضرور نہین کتب معتبرہ مین موجود ہونا روایت کا واسطی صحت
خبر مخبر کے کافی ہی مثلاً کوئی کہی کہ بخاری کو مثلاً امام احمد یا عبد اللہ بن محمد سی روایت ہی تو اب اس قائل
سی لیکر بخاری تک اتصال سند کی کیا حاجت فقط موجود ہونا روایت بخاری کا ان مذکورین سی بیچ کتاب
بخاری کے کافی ہی پس ابو معشر وغیرہ جو ناقلین روایت امام ہین صحابہ سی انہونکو کتب معتبرہ سی اور ہمکو
اُن کے بیان سی معلوم ہوا اب اتصال سند نہ ہمسی اور نہ ابو معشر طبری وغیرہ سی امام تک واسطی صحت
خبر روایت کے درکار ہی دیکھو عمل کرنے کے لئی اگر کسی حدیث کو تلاش کرین تو موجود ہونا اسکا کتب
معتبرہ ثقات مین کفایت کرتا ہی کما قال فی مختصر کتاب الارشاد لابن الصلاح ومن اراد العمل بحدیث
من کتاب فطریقہ ان یاخذہ من نسخۃ معتمدۃ قابلہا ہو او ثقۃ باصول صحیحۃ فان قابلہا ہو او ثقۃ

بأصول صحيحة أخرجاه انتهى وهكذا في مقدمة صحيح مسلم للنووي پس جب معمول بہ ہونے حدیث کے لئے اتصال سند
درکار نہوا تو مجرد خبر ثقات مین کیونکر ہوگا اور یہہ قول عبد اللہ ابن المبارک کا الاسناد من الدین الخ
صحیح ہی اور ہمکو مضر نہین اسلئے کہ اولاً تو احادیث مرویہ امام مین اسناد ہی اور محققین شافعیہ مثل ابو عمرو
وحافظ سیوطی وابن حجر اوسکو قبول کر چکے ہین اور ذکر کرنا تمام اسناد کا واسطے قبول مولف معیار کے
نہ ضروری ہی اور نہ مقتضا ہی کلام ابن المبارک کا دقدمر اور ثانیاً یہہ کہ معنی اس کلام ابن المبارک
کے یہہ ہین کہ اعتماد اور تحقیق صحت وغلطی ساتھہ بیان اسناد کے ہوتی ہی اور حصر معرفت صحت وغلطی
کا اسپر نہین ہی جائز ہے کہ بقرائن اخرے حکم صحت وغیرہ کرین اور اس جہت سے حدیث معمول بہ یا مردود
ہو جائے دیکھو نزدیک امام مالک اور امام ابی حنیفہ اور باقی ائمہ کوفی کے بلکہ نزدیک امام شافعی کے بھی
حدیث مرسل وغیرہ مع شرائط حجت ہوتی ہے کما سیجی اور ثالثاً یہہ کہ تشدد فی الاسناد اگر ہی تو ان احادیث
مین جو مفید احکام ہین نہ اونمین کہ مفید احکام نہین بلکہ فضائل اعمال اور مناقب وغیرہ کی مثبت ہین
قال فی مقدمۃ جامع الاصول وقال احمد بن حنبل اذا روینا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الحلال
والحرام والسنن والاحکام تشددنا فی الاسانید واذا روینا عنہ فی فضائل الاعمال وما لا یضع حکما
ولا یرفعہ تساہلنا فی الاسانید انتہی اور اسجگہہ احادیث مرویہ امام بیچ فضائل اعمال کے ہین تو اسمین
تشدد فی الاسناد کی کیا حاجت اور یہہ جو کہا ہی اور روایت معلق بلا سند اسلئے حجت نہین ہوتی نزدیک جمہور
کے الخ کلام بیحاصل ہے اسلئے کہ اگر بجہت عدم ذکر اسناد کی حدیث معلق حجت کے قابل نہوتی تو چاہئے تھا کہ کسی
حال مین نہوتی جبتک سند ذکر نکیجاتی اور حال آنکہ بقید بعض شروط باوجود عدم سندیت نزدیک جمہور اور بعض
مجتہدین کے حجت ہوتی ہی کما سیاتی اور ثانیاً اسواسطے کہ مقابل مسند کے مرسل اور منقطع اور معلق اور معضل اور
منقطع وغیرہ سب ہین کہ انمین ذکر اسناد بتمامہ نہین ہوتا اور باوصف عدم ذکر اسناد بتمامہ کی اکثر انمین سے
بشروط مخصوصہ حجت ہوتی ہین فقط ایک معلق ہی مقابل مسند نہین ہی کہ عدم حجیت معلق سے حصر حجیت کا
بیچ مقابل آخر اعنی مسند کے ہو جاتا اور اتصال سند واسطے حجیت کے ضروری ہوتا قال الشیخ ابن حجر فی شرح نخبۃ الفکر
وشارحہ فی شرحہ وانما ذکر التعلیق فی قسم المردود للجہل بحال الراوی المحذوف وقد یحکم بصحتہ
ان عرف بان یجی مسمی من وجہ آخر فان قال جمیع من اخذ عنہ ثقات جاءت مسئلۃ التعدیل علی الابہام
من غیر تسمیۃ المعدل اختلف فیہ فعند بعضہم یکتفی بہ وعند الجمہور ومنہم الخطیب وابو بکر الصیرفی لا یکتفی

بحیث الجمہور مبارک یقول الاسناد من الدین ولولا الاسناد لقال من شاء ما شاء کذا فی مقدمۃ صحیح المسلم وغیرہ اور روایت معلق بلا سند اسلئے حجت نہین ہوتی نزدیک جمہور علماء کے فی شرح نخبۃ الفکر وشرحہ وغیرہ کے قریب بعض کے ثابت نہین ہے

به في التوثيق ولا يقبل حتى يسمى لكن قال ابن الصلاح هنا ان وقع هذا التعليق والحذف في كتاب
التزم صحته كالبخاري ومسلم فما أتى فيه بصيغة الجزم دل على انه ثبت اسناده عنده وغاية ما يستجيزه
ان يجزم بذلك عنه اذا وقد صح عنده عنه وانما حذف لغرض من الاغراض وما اتى فيه بغير الجزم ففيه مقال
والثاني وهو ما سقط من آخره بعد التابعي وهو المرسل وانما ذكر في قسم المردود للجهل بحال الراوي المحذوف
هذا اي كون المرسل حديثا مردودا لا يحتج عند جماهير المحدثين وكذا عند الشافعي وكثير من الفقهاء واصحاب
الاصول وقال مالك في المشهور عنه وابو حنيفة وطائفة من اصحابهما وغيرهم من ائمة العلماء
كاحمد في المشهور عنه انه صحيح محتج به بل حكى ابن جرير اجماع التابعين بأسرهم على قبوله وانه لم يأت عنهم
انكاره ولا عن واحد من الائمة بعدهم الى رأس المائتين الذين هم من القرون الفاضلة المشهود لها
من الشارع صلى الله عليه وسلم بالخيرية وبالغ بعض القائلين بقبوله فقوّاه على المسند مطلقا بان من اسند
فقد احالك ومن ارسل فقد تكفل لك بها اذا لم يعتضد فان اعتضد بان عرف من عادة التابعي انه
لا يرسل الا عن ثقة فذهب جمهور المحدثين الى التوقف وانه لا يقبل لبقاء الاحتمال وهو احد قولي احمد الغير
المشهور عنه وثانيهما وهو قول المالكيين والكوفيين يقبل مطلقا وقال الشافعي يقبل ان اعتضد بمجيئه
من وجه آخر سواء كان الطريق الاولى مسندا او مرسلا او اعتضد بان افتى جماعة اهل العلم بمعناه او كان
المرسل متصفا بكونه من كبار التابعين ليترجح احتمال كون المحذوف ثقة انتهى مختصرا بقدر الحاجة وقال
العلامة ابن الاثير في جامع الاصول المرسل في الحديث وهو ان يروي الرجل حديثا عمن لم يعاصره ولذلك
المحدثين اصطلاح في تسمية انواعه فمنه المرسل المطلق ومنه قسم يسمى منقطعا ومنه قسم يسمى المعضل والناس
في قبول المراسيل مختلفون فذهب ابو حنيفة ومالك بن انس وابراهيم النخعي وحماد ابن سليمان وابو يوسف
ومحمد بن الحسن ومن بعدهم من ائمة الكوفة الى ان المراسيل مقبولة محتج بها عندهم حتى ان منهم من قال انها اصح
من المتصل السند فان التابعي اذا اسند الحديث احال الرواية على من روى عنه واذا قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم فانه لا يقول الا بعد اجتهاد في معرفة صحته انتهى بقدر الحاجة وقال في مسلم الثبوت المرسل
قول العدل قال عليه السلام كذا وهو ان كان من الصحابي يقبل اتفاقا ولا اعتداد بمن خالف وان كان من
غيره فالاكثر ومنهم الائمة الثلاثة يقبل مطلقا قيل من اسند فقد احالك ومن ارسل فقد تكفل لك وابن
ابان يقبل مطلقا من القرون الثلاثة وائمة النقل انتهى مختصرا واذا مراد بهم هي كلام سيد رسول الله صلى الله

علیہ وسلم تک اتصال سند نہین ہی تو جواب اسکا بہت ظاہر ہی اسلئے کہ امام نے جو احادیث صحابہ سی روایت کی ہین انمین فقط
ایکو اسطہ صحابی کا ہی اور وہ صحابی محتمل عدم عدالت اور وثوق کی نہین ہین اور انہین مذکورین سی ہین جنکی ملاقات امام
مبحوث عنہ ہی اعنی ابن مالک اور ابو طفیل وغیرہم رضی اللہ تعالی عنہم پس اگر امام انکو ذکر کرتے جب بھی حدیث مقبول
ہوتی چہ جائیکہ امام نے روایت مین بیان فرمایا اور کہا رویت الخ یعنی عن انس اور غیرہم من المذکورین جنکا ذکر اسامی
ناقلین نے بجہت شہرت کے اور اعتماد تفحص منصف کے ترک کیا اور الخ کا اشارہ کر دیا اور امام نے ترک اسامی نہین کیا ہی کہ یہہ
کہا جاوے کہ سند امام سی رسول اللہ صلعم تک متصل نہین ہے **قولہ** علاوہ یہہ کہ جو تین حدیثین مروی امام کی انس سی مولف نے
طحطاوی سے نقل کی ہین وہ تینون موضوع ہین نزدیک اکثر کے خاصکر حدیث پہلی الخ **اقول** محل غور ہی کہ مولف کا
دعوی یہہ ہے کہ یہہ حدیثین نزدیک اکثر کے موضوع ہین اور کلام سی کسی محقق کے نقل موضوعیت احادیث مذکورہ کے
نزدیک اکثر کی نہین کی بلکہ دو تین قول جو دال ہین موضوعیت پر خواہ نزدیک اکثر کے ہو یا اقل کی نقل کئی پس اس سے
موضوعیت عند الاکثر کیونکر ثابت ہوگی جائز ہی کہ ان مذکورین نے احادیث مذکورہ کو موضوع کہا ہو اور سوا انکی اور بہت سے
محققین کے نزدیک غیر موضوع ہون چنانچہ تفصیل اسکی عنقریب آتی ہی اب پہلی کلام تذکرۃ الموضوعات کا جسکو مولف نے
شاہد موضوعیت حدیث اول گردانا ہی سنو تا تفسیر اور تغییر مولف کی کہلجائی بعد ازین بحث اسکی معنی مین کیجائیگی قال
الشیخ ابن طاہر فی تذکرۃ الموضوعات فی المقاصد طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم روی عن انس بطرق کلہا معلولۃ
واہیۃ وفی الباب عن جماعۃ من الصحابۃ وبسط الکلام فی تخریج الاحیاء ومع ہذا کلہ قال البیہقی متنہ مشہور واسنادہ
ضعیف روی من اوجہ کلہا ضعیفۃ وقال احمد لا یثبت فی ہذا الباب شیء وکذا قال ابن راہویہ وابو علی النیشابوری
والحاکم ومثلہ ابن الصلاح للمشہور الذی لیس بصحیح ولکن قال العراقی قد صححہ بعض الائمۃ بعض طرقہ وقال المزی
ان طرقہ تبلغ رتبۃ الحسن انتہی دیکھو مولف نے وفی الباب عن جماعۃ سی لیکر وقال احمد تک عبارت حذف کر دی اور وہان
سی والحاکم تک نقل کر کے ومثلہ ابن الصلاح سی آخر تک سب عبارت نہ ذکر کی تا ناظرین دہوکا کہا جائین اور یہہ سمجھین کہ
یہہ حدیث سوا انس کے اور صحابہ سی مروی نہین اور طرق روایت انس کی سب واہیات ہین پس یہہ حدیث واہیات
مین سی ہوئی اور روایت اور صحابہ کی اس حدیث کو جسکی طرق کو واہیات نہین کہا اور کلام بیہقی کو جو دلالت کرتا ہی اوپر شہرت
متن اور ضعف اسناد کی اور استدراک ابن طاہر کو جو ساتھ نقل عراقی کے کہ تصحیح بعض ائمہ پر دال ہی واقع ہوا اور قول
مزی کو جو دال ہے اوپر پہنچ جانی طرق حدیث کی مرتبہ حسن کو کہ یہہ سب امر مخالف دعوی باطلہ مولف تہی حذف کر دیا
اور انتہی مختصرا کہدیا تا کہ وقت اعتراض ناظرین تذکرہ کی گنجایش عذر رہی یہہ سوچا کہ ناظرین تذکرہ معلوم کر لینگے

کہ جو عبارت منافی اطلاق کی تھی اسکو اڑا دیا اور جو موافق مدعا اپنی زعم میں سمجھا اسکو رہنے دیا یہ اختصار کیسی
دھینگا دھینگی ہے ساتھ کلام تیکر کے کیونکر صحیح ہوگا اسکی ایسی مثال ہے جیسی کوئی منکر دین کہے کہ نماز پڑھنا حرام ہے
اسلئے کہ اللہ تعالی فرماتا ہے لا تقربوا الصلوۃ انتہی مختصرا پس نزدیک عقلا کی یہ استدلال کیا نافع اور یہ اختصار کیسا مہمل
ہے اور یہ عذر اسکا کہ میں نے تو انتہی مختصرا کہہ دیا تھا کتب قابل التصنیف وسعت ہوگا پھر سمجھنا چاہیے کہ معلل ہونا
حدیث کا یہ ہے کہ اسمیں کوئی سبب مخفی قادح صحت ہو اور ظاہرا وہ حدیث سبب قادح سے سالم ہو کما قال فی مختصر کتاب ابن
الصلاح والعلۃ عبارۃ عن سبب قادح مع ان الظاہر السلامۃ انتہی پس حدیث معلل کو بعضی محدثین تعبیر کرتے
ہیں ساتھ معلول کے کما قال العلامۃ وجیہ الدین فی شرح شرح نخبۃ الفکر قد وقع فی عبارۃ کثیر من المحققین کالترمذی
والبخاری وابن مدینی والدارقطنی وکذا فی عبارۃ الاصولیین والمتکلمین تسمیتہ ای المعلل بالمعلول انتہی تو غایت
معلل ہونے حدیث کی یہ ہے کہ اوسمیں صحت مقدوح ہے اور مقدوح الصحۃ ہونے سے موضوع ہونا حدیث کا لازم نہیں دیکھو
حسن لذاتہ اور حسن لغیرہ غیرہ بعضی اوقات میں صحیح نہیں ہوتی اور باوجود عدم صحت کی وہ موضوع نہیں ہو جاتی
بلکہ محتج بہا ہوتی ہیں بلکہ بعض محل میں معلل ہونے سے نفس متن حدیث میں ضعف بھی نہیں ہوتا اسلئے کہ کبھی تعلیل اسناد
میں ہوتی ہے اور حدیث صحیح اور معروف ہوتی ہے اور وہ تعلیل جو متن میں ہوتی ہے کبھی تو منافی صحت نہیں اور کبھی
ہے لاکن بالقطع دلالت اوپر موضوعیت حدیث کے نہیں کہتے غایت اسکی یہ ہے کہ دال ہوگی اوپر ضعف کے اور یہ امور
ناظرین اصول حدیث پر بہت واضح ہیں قال فی مختصر کتاب الارشاد لابن الصلاح وکثر التعلیل بالارسال بان یکون راویہ
اقوی ممن وصل ویقع العلۃ فی الاسناد وہو الاکثر وقد یقع فی المتن وما وقع فی الاسناد قد یقدح فیہ وفی المتن
کالارسال والوقف وقد یقدح فی الاسناد خاصۃ ویکون المتن معروفا صحیحا کحدیث یحیی ابن عبید عن الثوری عن عمرو
ابن دینار البیعان بالخیار غلط یحیی انما ہو عبد اللہ ابن دینار وقد یطلق العلۃ علی غیر مقتضاہا الذی قدمناہ ککذب
الراوی وفحشہ وسوء حفظہ ونحوہا من اسباب ضعف الحدیث وسمی الترمذی النسخ علۃ واطلق بعضہم العلۃ
علی مخالفۃ لا تقدح کارسال ما وصلہ الثقۃ الضابط حتی قال من الصحیح صحیح معلل کما قیل منہ صحیح شاذ انتہی و
کذا فی مختصر الاصول للسید الشریف الجرجانی وشرح نخبۃ الفکر وشرحہ للعلامۃ وجیہ الدین العلوی اور اسیطرح
لفظ راہی کا دال علی موضوعیۃ الحدیث نہیں بلکہ مثبت ہے ضعف حدیث کا جیسی کہ ابن حجر تقریب میں فرماتے
ہیں العاشرۃ من لم یوثق البتۃ وضعف مع ذلک لقادح والیہ الاشارۃ بمتروک الحدیث او متروک او واہی
الحدیث او ساقط انتہی پس قطع نظر کلام بیہقی سے جو دال ہے اوپر شہرت متن حدیث کی اور رواۃ اور صحابہ کی سے

سوا انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی جسکی طرق مین قطعیت ضعف نہین اور تمثیل ابن صلاح سی جو بھی دال ہی اوپر شہرت
متن کے اور مقولہ عراقی سی جس سی ظاہر ہے تصحیح کرنا بعض طرق حدیث کو اور کلام مزنی سی کہ اُس سی معلوم ہوا
پونہچ جانا اس حدیث کا مرتبہ حسن کو فقط اس عبارت مقصودہ مؤلف سی بھی موضوعیت حدیث ثابت نہین ہوتی
اسلئی کہ اس کلام مین طرق کو معلول اور واہی کہا ہی نہ متن حدیث کو اور بالفرض اگر متن حدیث کو معلول
اور واہی کہنا جب بھی دال اوپر موضوعیت کے تنہا کہا ذکر نا آنفا پس طرق کے معلول اور واہی کہنے سی موضوعیت
کیونکر ثابت ہوگی اور عدم ثبوت نزدیک احمد اور ابن راہویہ اور ابی یعلے اور حاکم کے موضوعیت حدیث کو نہین
چاہتا کہین پر کتب اصول حدیث و فقہ مین عدم ثبوت کو نزدیک بعض محدثین کے دلیل موضوعیت نہین گردانا ومن
ادعی فعلیہ البیان اور نقل مؤلف کی بیچ موضوعیت اس حدیث کی فوائد مجموعہ شوکانی سی تصحیح کو نہین پونہچی جسنے
تفحص کیا یہہ حدیث اسنے پائی چاہیئی کہ مؤلف تصحیح نقل کرے اور جبتک تصحیح نقل نہو نقل کچھ مفید نہین البتہ
مجموعہ شوکانی مین حدیث اُطلبوا العلم ولو بالصین فان طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم کو لیا ہی اور اسمین
اختلاف اقوال لکھا ہی حکم قطعی موضوعیت کا اوسمین بھی نہین کیا کما قال اُطلبوا العلم ولو بالصین
فان طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم رواہ العقیلی وابن عدی عن انس مرفوعا قال ابن حبان ہو باطل لا
اصل لہ وفی اسنادہ ابو عاتکۃ ہو منکر الحدیث وتعقب بانہ قد روی لہ الترمذی وقد اخرج ہذا الحدیث
البیہقی فی الشعب وابن عبد البر فی کتاب العلم وقال فی المختصر ہو لابن ماجۃ واحمد والبیہقی ولفظہ مشہور وسندہ
ضعیف وقد اوردہ ابن الجوزی فی الموضوعات انتہی اب غور کا محل ہی کہ قاضی شوکانی نے اس حدیث کو بھی حتماً موضوع
نہین کہا بلکہ اختلاف اقوال ذکر کیا ہی اور ظاہر کلام اسکی سی ترجیح عدم موضوعیت مستفاد ہوتی ہی کما لا یخفی
علی الماہر المتدبر اور طلب العلم فریضۃ جو حدیث علیحدہ ہی اسکلام مین اوسکی موضوعیت سی کچھ بحث نہین اگر بالفرض
حدیث اُطلبوا العلم الخ موضوع ہوتی جب بھی موضوعیت اوسکی موضوعیت حدیث طلب العلم فریضۃ کو کہ حدیث
مستقل ساتھ اسناد علیحدہ کے ہی مستلزم نہ تھی چہ جائیکہ اُسکی موضوعیت غیر ثابت اور مختلف فیہ ہو اگر مؤلف معیار
حکم موضوعیت طلب العلم فریضۃ الخ کا اس کلام شوکانی سی جو باب حدیث اُطلبوا العلم الخ مین واقع ہوا کیا ہی تو خوش
فہمی اور حدیث شناسی اسکی قابل غور ہی اور اگر یہ کہو کہ مؤلف نے شوکانی سی فقط یہہ بات نقل کی ہی کہ ابن جوزی
نی اس حدیث کو موضوعات مین ذکر کیا ہی تو اولاً ہم کہتی ہین کہ ابن جوزی نی حدیث اُطلبوا العلم الخ کو موضوعات مین
شمار کیا ہی حدیث طلب العلم الخ کو کما مر اور ثانیاً یہہ کہ ابن جوزی کی موضوع کہنی سی کیا حدیث حتماً موضوع ہو جاتی ہے

البتہ اگر اور کوئی ائمہ حدیث سے اثبات صحت و حسن و غیرہ حدیث کا کرے تو ممکن ہے اور متاخرین میں تو محققین نے تصحیح
حدیث کی ہے کلام ابن جوزی سے موضوعیت حتمی کہاں اور ثانیاً کیونکہ کلام شوکانی میں سے فقط نقل موضوعیت ابن جوزی
سے کی ہے اور باقی کلام مناوی دعوی موضوعیت چھوڑ دینا اور اس کے اثبات دعوی موضوعیت چاہنا ایسا ہی کہ لا
تقربوا الصلوٰۃ کی لیا اور وانتم سکاریٰ کو چھوڑ دینا اب منصفین سے امید ہے کہ شواہد عدم موضوعیت حدیث مذکور جسکے
دعوی موضوعیت میں مؤلف کو بڑا شغف ہے اور استدلالاً فاسد جسکا بیان فی الجملہ ہو چکا پیش کئے ہیں ملاحظہ کریں محمد
پٹنی تذکرۃ الموضوعات میں فرماتے ہیں اُطلبوا العلم ولو بالصین لابن عدی والبیہقی لفظہ مشہور واسنادہ ضعیف
فی المقاصد بزیادۃ فان طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم وقال ضعیف بل قال ابن حبان باطل لا اصل لہ وذکرہ ابن
الجوزی فی الموضوعات وکذا نقل فی اللآلی عن ابن حبان قال فی اسنادہ مضعفون قال ووثق بعض وفی الوجیز
ہو عن انس وفیہ ابو عاتکۃ منکر الحدیث قلت اخرجہ البیہقی وقال مستندہ مشہور واسنادہ ضعیف وابو عاتکۃ من
رجال الترمذی لم یجرح بکذب ولا تہمۃ وقد وجدت لہ متابعا عن انس ونصفہ الثانی لابن ماجۃ ولہ طرق کثیرۃ عن انس یصل
بمجموعہا مرتبۃ الحسن وفی الباب عن ابی سعید انتہی اور علامہ عبد الباقی الزرقانی مختصر مقاصد حسنہ سخاوی میں فرماتے
ہیں حدیث طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم حسن وقیل صحیح انتہی اور حافظ جلال الدین السیوطی نے جمع الجوامع میں اس حدیث
کو مع زیادۃ نقص کیا ہے کما قال طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم وواضع العلم عند غیر اہلہ کمقلد الخنازیر الجوہر واللؤلؤ
والذہب انتہی دیکھو مؤلف نے دعوی موضوعیت حدیث طلب العلم فریضۃ الخ کا کیا اور کیا کیا تغیر اور تحریف کی مگر بفضل اللہ
سبحانہ پیش نہ چلی اور باقی دو حدیثیں احادیث ثلثہ مرویہ امام انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے جو دعوی موضوعیت کیا ہے
کوئی برہان محرف اور دلیل مزخرف بھی ہاتھ نہ آئی ناچار اسمیں قول علامہ محمد امین پر اکتفا کیا اور تحقیق اصولی کو کام فرمایا
اب کلام مختصر اسمیں سنو اور نظر بصیرت آئین اور چشم انصاف میں کو ہاتھ سے نہ دو کہ صاحب المختار علامہ ابن عابدین
بیچ باب ثبوت روایت امام انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فرماتے ہیں قال ابن حجر قد صح کما قال الذہبی انہ رآہ
وہو صغیر وفی روایۃ قال رأیتہ مرارا کان یخضب بالحمرۃ وجاء من طرق انہ روی عنہ احادیث ثلثۃ لکن قال
ائمۃ المحدثین مدارہا علی من اتہمہ الائمۃ بوضع الاحادیث قال بعض الفضلاء وقد اطال العلامۃ طاش کبری زادہ
شرح القول الصحیح فی اثبات سماعہ منہ والمثبت مقدم علی النافی انتہی العینی ابن حجر فرماتے ہیں تحقیق صحیح ہے موافق کہنے
ذہبی کے کہ امام نے انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو دیکھا ہے اور امام اسوقت صغیر السن تھے اور ایک روایت میں ہے کہ امام
نے فرمایا کہ دیکھا میں نے انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بارہا اور وہ خضاب فرمایا کرتے تھے ساتھ سرخی کے اور بہت طریقوں

سی مروی ہی کہ امام نے روایت کین انس رضی اللہ تعالی عنہ سی تین حدیثین لیکن کہا آئمہ حدیث نی کہ مدار اُن
حدیثونکا اوپر اُن لوگون کے ہی جنکو تہمت کیا ہی آئمہ حدیث نی ساتھہ وضع احادیث کی یہانتک ترجمہ کلام ابن حجر کا
ہو چکا اور اسکلام ابن حجر اور امام ذہبی سی کہ مولف نے قبول کیا ہی تابعیت امام ثابت ہو چکی اسواسطی کہ روایت
صحابی کی مسلمان کو تابعی بنا دیتی ہی کما مر و سیجی ازید مما سبق لیکن روایت کرنی احادیث ثلثہ مین استدراک ابن
حجر سی تردد پڑا پس مین کہتا ہون کہ یہہ استدراک موجب تردد نہین اسلئی کہ معنی اسکلام محدثین کے کہ مدار احادیث مرویہ
امام کا اوپر متہمین بالکذب کے ہی کیا ہین اگر یہہ معنی ہین کہ امام سی اس احادیث کو متہمین نے روایت کیا تو یہہ بات صریح
البطلان ہے کہ امام سی کسی متہم نے بواسطہ یا بلا واسطہ اس احادیث کو روایت نہین کیا بلکہ یہہ روایت امام کی ابو معشر
طبری اور جلال الدین سیوطی کتب محققین سی نقل کرتے ہین اور اسکو قبول فرماتے ہین اور اگر یہہ معنی ہین کہ امام کے
شیوخ مین کوئی متہم ہے تو یہہ بھی اظہر البطلان ہے اسلئی کہ امام اُن احادیث کو انس رضی اللہ تعالی عنہ سی نقل کرتے
ہین اور اگر مراد یہہ ہے کہ ان احادیث کو جو امام نے انس رض سی روایت کیا ہی بعضی متہمین بالکذب نے بھی روایت کیا ہے
ساتھہ اسناد اپنی کے تو جواب یہہ ہے کہ پھر یہہ احادیث موضوع کیونکر ہوئی غایت یہہ ہی کہ یہہ احادیث ساتھہ
ان اسانید کے جو متہمین نے ذکر کی ہین متروک ہونگی نہ موضوع اور ساتھہ اسناد امام کے کہ وہ ثقہ اور عدل اور
ضابط اور متورع ہین مقبول اور صحیح ہونگے بلکہ باسانید متہمین بھی اُن احادیث کو متروک نہین کہہ سکتی اسواسطی کہ
متہم کی حدیث کو جب متروک قرار دیتی ہین کہ اسکو روایت مین تفرد ہو والا فلا قال فی شرح نخبۃ الفکر الثانی من اقسام
المردود ہو ما یکون بسبب تہمۃ الراوی بالکذب ہو المتروک انتہی قال شارحہ العلوی جعلہ قسما مستقلا وسماہ متروکا لان
اتہام الراوی بالکذب مع تفردہ لا یسوغ الحکم بالوضع انتہی اور اس محل مین جب ان احادیث کو امام نے بھی
انس رض سی روایت کیا تو متہمین بالکذب کو تفرد کہان ہوا اب علامہ محمد امین نے جو جواب استدراک مین نقلا
عن بعض الفضلا تحقیق بلیغ فرمائی اسکو سنو کہ فرماتی ہین بعض فضلا نے کہا کہ علامہ طاش کبری نے بہت سی
نقول صحیحہ بیچ باب روایت کرنے امام کے حضرت انس رض سے جمع کی ہین اب بمقابلہ روایات صحیحہ اثبات مین خبر
نفی روایت امام کے انس سے قابل اعتبار و قبول نہین اسواسطی کہ صورت متنازع فیہا مین اثبات مقدم ہی اوپر نفی کے
مین کہتا ہون توضیح اسکی یہہ ہی اخبار عن الشی نزدیک محققین اہل اصول کے حکم شہادت مین ہی اور جس طرح شہادت
علی النفی غیر معتبر اور خصوصا بمقابلہ شہادت علی الاثبات مین کالعدم ہی اسیطرح اخبار نفی ملاقات و روایت امام
صحابہ سی بمقابلہ اخبار اثبات ملاقات و روایت مین ساقط اور لغو ہی جیسا کہ مذہب امام شافعی اور قول مختار امام کرخی

یعنی ہی قال فی مسلم الثبوت الاثبات مقدم علی النفی کما فی الشہادۃ عند الکرخی والشافعیۃ انتہی اور وجہ
اسکی یہ ہے کہ اگر نافی کو مقابلہ مثبت مین ترجیح دین تو دو مرتبہ نسخ ماننا پڑیگا اسواسطی کہ عدم اور نفی اشیا
مین اصلی ہی جسوقت کوئی امر مثبت اس نفی پر آیا تو نفی منسوخ ہوگئی پہر مقابلہ اس مثبت مین جب کوئی نافی
پڑا پس اگر ہم اس نافی کو اوپر مثبت کی ترجیح دین تو نسخ مکرر لازم آویگا اسلئی کہ پہلے مثبت نے نفی اصلی کو نسخ
کیا اور پہر نافی ثانی نے جسوقت ترجیح پائی تو اثبات عارضی کو جو نفی اصلی پر عارض ہوا تھا اور اسکو منسوخ کیا تھا
منسوخ کیا پس نسخ دو مرتبہ لازم آئیگا اور حتی الوسع اہل اصول تکرار نسخ سی پرہیز کرتے ہین اور ایکوجہ ترجیح مثبت کے
یہ ہے کہ مثبت مشتمل ہی زیادت علم پر نفی اور مثبت علم زائد کا اولی ہی غیر سی جیسی مقابلہ جرح و تعدیل مین جرح کو
ترجیح دیتی ہین بجہت اشتمال جرح کے اوپر زیادت علم کے اور ایک وجہ یہ ہے کہ نافی موکد ہی نفی اصلی کا اور مثبت موکد
ہی امر جدید کا اور تاسیس اولی ہی تاکید سی قال فی التلویح اذ لو جعل النافی اولی یلزم تکرار النسخ بتغیر المثبت للنفی
الاصلی ثم النافی للاثبات وایضا المثبت مشتمل علی زیادۃ العلم کما فی تعارض الجرح والتعدیل یجعل الجرح
اولی ولان المثبت مؤسس والنافی مؤکد والتاسیس خیر من التاکید انتہی لیکن ترجیح مثبت نافی پر جو مستفاد ہے
ان وجوہ سی جب ہی کہ نفی مبنی اور معتمد اوپر کسی دلیل کے کہ وہ واقع مین اثبات ہی نہو اسواسطی کہ جسوقت نفی
معتمد علی الاثبات ہوئی تو نفی صرف جو درجہ اثبات سی مقابل نہو سکتی نہ ہی بلکہ بجہت اعتماد اور استناد کی طرف
اثبات کی مقابل اثبات کے اور صالح معارضہ اثبات کے ہوئی اب یہانپر اہل تحقیق واسطی ترجیح کے محتاج ہوئے
طرف وجوہ کی پس محققین اہل اصول نے اسی سبب سے مطلقاً اثبات کو نفی پر ترجیح نہین دی اور تفصیل اختیار کی
قال فی مسلم الثبوت والمختار ان کان النفی بالاصل فیقدم الاثبات تقدیم الجرح علی التعدیل کحریۃ زوج بریرۃ
حین اعتقت لان عبدیتہ کانت معلومۃ فالاخبار بہا بالاصل وان کان مما یعرف بدلیل تعارضا وطلب الترجیح
کالاحرام فی تزوج میمونۃ فنیا للحل اللاحق علی الاشہر بل علیہ ہیئۃ مخصوصۃ فعارض روایۃ تزوجہا وہو حلال
انتہی بقدر الحاجۃ یعنی مختار یہ ہے کہ اگر خبر نفی کی مبنی اوپر اصل کے ہی معنی جیسی اصل مین نفی تھی خبر نے اسی
عدم اصلی پر مبنی کرکے خبر نفی دی اور کسی قرینہ محسوسہ پر مثلاً اعتماد حکایت و خبر کا نکیا تو اسصورت مین ترجیح اثبات
کو دیجائیگی مانند تعارض جرح و تعدیل کے کہ جرح کو ترجیح دیجائیگی اسلئی کہ خبر تعدیل کی مبنی ہی اوپر اصل
حال مسلمان کے کہ وہ عدالت ہی اور خبر جرح کی مثبت ہی امر عارض زائد کی جیسی خبر حریت منیت زوج بریرۃ
کی وقت آزاد ہونے بریرہ کے مثبت ہی اور خبر عبدیت کی نافی ہی اور مبنی ہی اوپر اصل حال زوج بریرہ کے کہ اصل

ہین وہ عبد تھی اب خبر اثبات حریت کی مشتمل ہے اوپر امر زائد کے اور خبر نفی کی معتمد ہے اوپر اصل حال کے کہ
اصل مین عبدیت اونکی مسلم ہے پس خبر اثبات حریت کو ترجیح دینگے اور اگر خبر نفی کی مبنی ہو اوپر کسی دلیل کے
اور قرینہ ظاہرہ کے تو اثبات سی معارضہ کریگے اور ترجیح کے لئی وجہ تلاش کیجائیگی جیسی خبر نکاح ام المومنین میمونہ
رضی اللہ تعالی عنہا کے بعض کہتے ہین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت احرام مین اونسی نکاح کیا اور
بعض کہتے ہین کہ پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم محرم تھی اور بعد اوسکی حلال ہوئی اور نکاح حالت حلال ہونے مین کیا اب
یہانپر خبر حلال ہونے کی وقت نکاح کے بعد احرام کے کہ فریقین کے نزدیک مسلم ہی مثبت ہی امر زاید عارضی
کے اور خبر احرام کی وقت نکاح کے نافی ہی حل جدید کی جو عارض ہوتی بعد احرام مسلم فریقین کی معتمد ہی دلیل
پر اسواسطیکہ احرام کے خبر دینی والے نے ہیئت مخصوصہ محرم کو دیکھکر خبر احرام دی تھی ورنہ بغیر ہیئت احرام کی کوئی
محرم کیونکر کہہ سکیگا اب یہہ نفی اسجگہہ معارض اثبات ہوئی اور ترجیح کے لئی قوت رواۃ وغیرہ کی طرف احتیاج
پڑی بعد اس تمہید کے اصل مدعا مین غور کرو کہ خبر نفی سماع امام کی صحابہ سی مبنی ہے اوپر عدم اصلی کے کہ ہر
انسان مین باعتبار اصل کے سماع تو دات کسی سی نہین ہوا کرتا اور سوا اس اصلی ہونے عدم کے اور کوئی دلیل اور
قرینہ محسوسہ جیسی ہیئت محرم کی بیچ خبر نکاح میمونہ رضی اللہ تعالی عنہا کے حالت احرام مین قرینہ محسوسہ
پڑی تھی موجود نہین ہی اور خبر اثبات سماع مثبت ہی امر زاید کی کہ وہ سماع ہی پس لامحالہ اسجگہہ خبر اثبات
سماع کو خبر نفی پر ترجیح دیجائیگی اور یہی معنی ہین کلام قاضی القضاۃ ابی المؤید محمد ابن محمود خوارزمی کے
کہ بیچ مسند امام کے فرماتے ہین فاما انس بن مالک رضی اللہ تعالی عنہ اختلفوا فی وفاتہ فقیل سنۃ احدی
وتسعین وقیل سنۃ اثنین وتسعین وقیل ثلاث وتسعین فیکون عمر ابی حنیفۃ یوم مات اکثر من عشرین سنین
بالاتفاق وعند البعض ثلاثین قاسی مانع من روایتہ عنہ انتہی یعنی عمر امام کی وقت وفات انس رضی اللہ تعالی عنہ
کی باتفاق رواۃ کے دس برس سی زیادہ تھی اور بعض کے نزدیک تیس برس کی تھی پس کونسا مانع ہے بیچ
روایت کرنے امام کے انس سے کہ اوس مانع کے سبب سے خبر سماع امام کو مرجوح اور متروک کیا جاوے اور
کونسا قرینہ اور دلیل ہے اوپر نفی سماع کے کہ بجہت اعتماد اس نفی کے اوپر اوس قرینہ کے معارض اثبات
قرار دیا جاوے پس بالضرور خبر سماع امام باعث اشتمال اوسکی کی اوپر امر جدید زاید کے راجح اور مقبول اور خبر
نفی سماع کی بسبب عدم اعتماد کے اوپر کسی دلیل کے غیر صالح واسطی معارضہ اثبات کے اور مرجوح ہوئی اور
یہی مقصود ہی کلام علامہ طاش کبری کا جسکو علامہ محمد امین نے نقل فرمایا اور وہ یہہ ہے والمثبت مقدم

یعنے النافی یعنے مثبت خاص اس محل مین مثبت امر زائد ہی اور نافی خاص یہانپر مستعمل اور مبنی کسی دلیل اور
قرینہ محسوسہ پر نہین پس تاکو اسجگہہ صلوح معارضہ مثبت نہین ہی اور لامحالہ خبر اثبات مرجح اور مقبول اور
خبر نفے مرجوح اور کالمنتفے ہوئی اور اس تحقیق سی کہ ہلکئی غلطی اس کلام مولف معیار کی و ما قال محمد امین
بعدہ و قال بعض الفضلاء و قد اطال العلامۃ طاش کبری فی سرد النقول الصحیحۃ فی اثبات عموم ہذہ
المثبت مقدم علی النافی فعجب من شاذ ان لم یحمل علی انہ نقلہ لا علی وجہ التعویل علیہ کیف و ان المثبت
انما یکون مقدما علی النافی اذا کان النافی نافیا بالاصل و اما اذا کان مما یعرف بالدلیل فلہ صلوح المعارضۃ
للمثبت انتہی یعنے یہہ جو علامہ محمد امین نے نقل کیا کلام بعض فضلا سی نقلا عن العلامہ طاش کبری اگر یہہ حکایت
صرف نہو بلکہ بطور اعتماد و قبول کے نقل کیا ہو تو عجیب ہے حال علامہ محمد امین سی اسواسطی کہ تقدیم مثبت کی علی النافی
ہر جگہہ نہین ہوتی بلکہ جس جگہہ نفی مستند ہو اوپر کسی دلیل کے تو وہان معارضہ اثبات ہو جاتی ہی بعد اسکی
بوجوہ ترجیح کبھی نافی کو اور کبھی مثبت کو ترجیح دیجاتی ہی اور وجہ غلطی کی یہہ ہے کہ الف و لام جو مذکور ہی قول
علامہ طاش کبری مین اور داخل ہی اوپر مثبت کی وہ واسطی عہد خارجی کے ہی اور اس سی اشارہ ہی طرف مثبت
خاص کی کہ وہ مسموع ہے امام کا انس رضی سی اور اسیطرح نافی سی مراد نافی خاص ہی کہ وہ نافی سماع ہی اور پیشتر مذکور
ہوا ان دونو کا مصحح ہی عہد خارجی ہونے لام کا اور سیاق و سباق کلام اور مہملہ ذکر کرنا قضیہ کا کہ وہ ملازم ہی
جزئیہ کا مؤید ہی اس مدعا کا اور چونکہ مثبت اصطلاح اہل اصول مین کہتی ہین اس خبر کو جو کہ دلالت کرے اوپر تحقق
امر زائد کے کما قال فی نور الانوار و المراد بالمثبت ما یثبت امرا عارضا زائدا لم یکن ثابتا فیہ اصلی و بالنافی
ما ینفی الامر الزائد و یبقیہ علی الاصل انتہی و ہکذا فی التلویح وغیرہ پس مثبت اور نافی نام ہوگئی دو شی
کے اور معنی اصلی اسم فاعل کے کہ ذات من لہ الاثبات اور ذات من لہ النفی مطلقا تہی اوسمین ملحوظ نہی
تو اسواسطی ہمنی لام داخلہ کو اوپر اوسکی لام عہد کہا اور بمعنی الذی کے نلیا اور بالفرض اگر مثبت و نافی
کو بمعنی اصلی اسم فاعل کے مان لین اور لام داخلہ کو اوپر اوسکی بمعنی الذی کے کہین تو بھی بقرینہ سیاق
و سباق مراد موصول سی وہی سماع اور نفی سماع جسکی طرف اشارہ و لام عہد سی کیا تہا لین گے اور مخالفت
مقصود لازم نہ آئیگی فافہم اب غور کرو کہ منشا تعجب مولف معیار کا سوا اسکی کہ قواعد ضروریہ صرف و نحو و معقول
سی مناسبت نہین رکہتی کیا کہا جاوی ورنہ قضیہ مہملہ کو جو مادل ہوتا ہے ساتھہ جزئیہ کے کلیہ سی اور لام
عہد کو لام استغراق سی علیحدہ کرتے اور قرائن سیاق و سباق عبارت ملاحظہ کرتے اور زمین کو آسمان نکہتی

اور یہہ کلام مؤلف کا فاقول متفرعا علی ہذا الاصل ان نفی سماع الامام عن انس لیس کحریۃ زوج بریرۃ لان عبدیتہ
کانت ثابتۃ مستمرۃ من حین الی آن الاعتاق ولیس کذلک سماع الامام عن انس بان یکون ثابتا مستمرا من
یوم ولادتہ الی وفات انس ولم یقل بہ احد من الجہلاء فکیف العلماء انتہی ثمرہ ہی اسی بیعلمی کا اور دال
ہے اوپر کمال قلت فہم اور تدبر کے اسواسطے کہ یہہ کسنی دعوی کیا تہا کہ نفی سماع امام خبر مثبت ہی اور مثل حریت
زوج بریرہ کی ہی اور کلام سابق سی بہہ کب مستفاد ہوا تہا کہ مولف معیار اوسکی درپے وقع ہوئی اب ہمنی موافق
قول مؤلف کے یہہ تسلیم کیا کہ خبر نفی سماع مثل خبر حریت زوج بریرہ کے نہین ہی لیکن مثل خبر عبدیت زوج
کے ہی اسواسطے کہ عبدیت زوج بریرہ کی ثابت مستمر تہی ایک زمانہ معین سی وقت اعتاق تک جیساکہ مؤلف
نے اسکو مان لیا ہی اسیطرح نفی سماع امام کی ثابت مستمر تہی وقت ولادت سی حین سماع تک اور خبر سماع امام
کی خبر مثبت ہی کہ دال ہی اوپر تحقق امر عارض لاحق کے کہ وہ سماع ہی اور مقابلہ مین اسکی خبر نفی سماع کی کسی دلیل
اور قرینہ ظاہرہ پر معتمد نہین ہی کما مر پس معارض خبر سماع نہین ہوسکتی جیسی خبر عبدیت زوج بریرہ کی معارض
خبر حریت نہین ہوسکتی قال فی التوضیح ونحو اعتقت بریرۃ وزوجہا حر مثبت واعتقت وزوجہا عبد نافیہ
وہذا النفی مما یعرف بظاہر الحال فالمثبت اولی انتہی اور یہہ جو مولف نے کہا بل ہو کالاحرام فی تزویج میمونۃ
فکما ان الاحرام نفی للحل اللاحق کذلک نفی سماعہ منہ نفی للسماع اللاحق الحادث فیصلح لمعارضۃ المثبت انتہی
کلام غیر مفید ہے اسواسطے کہ خبر نفی سماع کو اگر مثل خبر احرام کے بیچ نفس نافی ہونیکے کہا ہی تو مسلم ہی لیکن اس
سی مدعای مؤلف حاصل نہین اسلئے کہ خبر احرام اور خبر نفی سماع اگرچہ نفس نفی مین مماثل ہین مگر یہہ فرق ہی کہ
خبر احرام دلیل پر معتمد ہی کہ وہ ہیئت محرم ہی پس صلوح معارضہ مثبت رکہتی ہی اور خبر نفی سماع کی کسی دلیل اور
قرینہ پر معتمد نہین پس بالضرور لیاقت معارضہ مثبت نہین رکہتی اور اگر مولف نے خبر نفی سماع کو مثل خبر احرام
کے بیچ نفی کے اور معتمد ہونیکے اوپر قرینہ کے قرار دیا ہی تو غیر مسلم بلکہ سراسر غلط ہی اسلئے کہ ہیئت محرم دلیل اور
قرینہ خبر احرام کا ہوتا ہے اور مخبر احرام بغیر معائنہ ہیئت احرام خبر احرام نہین دیسکتا اور
عدم سماع کی لئی کوئی قرینہ اور دلیل نہین ہی پس یہہ تقریر مؤلف کی فکما ان الاحرام نفی للحل اللاحق کذلک
سماعہ نفی للسماع اللاحق الحادث بر تقدیر اول صحیح ہی لیکن اسپر یہہ جو متفرع کیا فیصلح لمعارضۃ المثبت بہمعنی صرف
ہی اسلئے کہ جب نفی سماع معتمد علی الدلیل نہوئی تو معارضہ مثبت کیونکر کرسکیگی پہر بلا تامل ترجیح خبر اثبات سماع کو
ہوگی اور یہہ جو مؤلف نی اپنی کلام فاسد پر مبنی کیا ہی ثم الترجیح عندنا فیما نحن فیہ للنافی لان مدار السماع

من الفتح على الاحاديث المعلقة الموضوعة فهو بناء فاسد على الفاسد ہی اسواسطے کہ ترجیح کے لئے قوت رواۃ
وغیرہ وجہ بھی جاتی ہی کہ اولا نفی معارض اثبات ہو اور ہاں نحن فیہ مین نفی کو معلوم معارضہ اثبات کہاں ہو دوسرے
یہہ کہ دعوی موضوعیت احادیث مروی امام کا انس رض سے صحیح نہین اسلئے کہ غیر موضوع ہونا حدیث طلب العلم فریضۃ
الخ کا مشہور معروف بیان مین آچکا اور عدم تدبر اور تحریف مولف جلوہ عیان پا چکا پس دعوے موضوعیت اوسکی کا
کیونکر ثابت النفات ہو اور باقی دو حدیثین جو رہین اونکی موضوعیت کی اثبات مین مولف نے قول علامہ محمد امین نقل
کیا ہی جسکا قال مفصلا سابقا مصنفین کے گوش زد ہوا اب اس کلام سے موضوعیت کسطرح ثابت ہوگی ثالث
یہہ کہ احادیث ثلثہ مذکورہ کو رد سماع امام کہنا بمعنے ہی اسواسطے کہ اگر رد سماع اسپر ہوتا تو جو شخص احادیث
ثلثہ دیکھتا اُن احادیث سے سماع امام کی خبر دیتا اور یہہ امر صریح البطلان ہے مسموع کو کیا علاقہ کہ امارت سماع
خاص کے صحابی مخصوص سے پڑی اور علی التسلیم یہہ احادیث باسناد امام موضوع نہین اور اسناد معتبر سے موضوع نا
مفسر نہین بالجملہ ہاں نحن فیہ مین خبر اثبات نے شاہد براہین قطعیہ کے ترجیح پائی اور خبر نفی سماع لایق التفات نہوئی اور
اغلاط مستدرکین کی اوپر ناظرین منصفین کے واضح ہوتین اور وعدہ ہمارا الفا کو پہنچا اور بھی ممکن ہی کہ مثبت
اور نافی سے یہانپر مثبت اور نافی لغوی مراد لیا جاوے نہ مصطلح اہل اصول فقہ کا اور علماء حدیث کہ جنکو اصطلاحات
اہل اصول فقہ سے کچھہ بحث نہین تصریح کرتے ہین کہ خبر اثبات خبر نفی پر مقدم ہی مطلقا قال الکرمانی فی شرح صحیح البخاری
فی باب التراویح روایۃ المثبت مقدم علی النافی انتہی وقال الطیبی شارح المشکوۃ اذا تعارض النفی والاثبات
فالاثبات اولی لتنزلہ العلی فی التعارض تحت حدیث عائشۃ رض ما رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صائما فی العشر الاواخر
من رمضان انتہی وقال العلامۃ محمد الشامی فی سبل الہدی المعروف بالسیرۃ الشامیۃ روی الامام احمد والترمذی عنہ لما قیل لہ
ربط البراق قال آخاف ان یفر منہ وقد سخرہ عالم الغیب والشہادۃ قال البیہقی والمثبت مقدم علی النافی یعنی
من اثبت ربط البراق فی بیت المقدس معہ زیادۃ علم علی من نفی فہو اولی بالقبول انتہی وہکذا فی شرح نخبۃ الفکر
وغیرہ واللہ سبحانہ الموفق وہو یہدی الحق ویہدی السبیل **قولہ** ہرچند کہ بعد منع کرنے ملاقات امام کے الخ **اقول** جو ثابت
تبعیض ہوتا امام کا ساتھہ روایت خطیب کے جو مذکور ہی تہذیب الاسماء مین اور روایت امام یافعی کی جو منقول اور مقبول
ہی خود مولف معیار کی اور ساتھہ روایت امام جلال الدین سیوطی کے جو منقول ہوئی تبییض الصحیفہ سے اور ساتھہ کلام علامہ
ابن حجر عسقلانی کی اور ساتھہ بیان امام ذہبی کے اور سوا انکی ثابت ہوا اب اگر یہہ نقل خاص تہذیب الاسماء اور امام
یافعی کی کہ جسپر مولف معیار کو بہت شغف ہی تصحیح بنا دی تو کچھہ نقصان ثبوت تابعیت امام مین کہ اصل مدعای

صاحب تنویر الحق ہی لازم نہین آتا دوسرے یہہ کہ مؤلف معیار نے دعوی غلطی کیا مگر اوسپر کوئی برہان مفید مدعا
قائم نہین کی بلکہ یہہ کہدیا جو چاہی تہذیب الاسماء مین دیکھہ لے اور تہوڑی سی عبارت یافعی کی غیر مخالف اصل
نقل سے نقل کردی ان دونو امرون سی اثبات غلطی نہوا اسواسطی کہ جب کوئی تمام تہذیب الاسماء دیکھیگا اور آخیر
یہہ نقل پاویگا تو یہہ امر ثابت ہوگا واذلیس فلیس اور تہوڑی سی عبارت مذکورہ یافعی سی یہہ کب ثابت ہوتا ہے
کہ نقل صاحب تنویر الحق یافعی مین نہین ہی تیسری یہہ کہ یہہ کلام مؤلف معیار کا کہ نقل کرنا صاحب تنویر کا
تہذیب الاسماء اور تاریخ یافعی سی غلط ہی اور اس دعوی پر برہان مزعوم خود قائم کرنا نزدیک ارباب بحث کی
ناقل پر وارد نہین ہوسکتا اسواسطی کہ اقسام اعتراض نزدیک ارباب بحث کی تین ہین ایک منع دوسرا نقض تیسرا معارضہ
اور ناقل پر انمین سی ایک بھی وارد نہین ہوسکتا قال فی الرشیدیۃ ویستبان مما ذکرنا عدم توجہ المنع حقیقۃ علی النقل
والدعوی کالنقض والمعارضۃ ای کما انہ لا یتوجہ النقض والمعارضۃ لعدم الدلیل المذکور للاثبات انتہی اور اگر کہا
جاوی کہ نقل ناقل متضمن ہی دعوی صحت نقل کو اور التزام صحت کو تو باعتبار تضمین دعوی صحت اور التزام کے اثبات غلطی
بطور معارضہ کی گئی تو ہم کہین گے کہ معارضہ عبارت ہی اقامۃ الدلیل علی خلاف ما اقام علیہ الخصم سی پس جبتک
خصم نے اقامت دلیل نہین کی معارضہ متوجہ نہین ہوسکتا اور تضمین دعوی صحت والتزام علی تقدیر التسلیم
مستلزم صحت ورود معارضہ نہین چہ جائیکہ دعوی تضمین غیر مسلم اور برہان مزعوم نے سرانجام اور ناتمام ہوا پس
سوا طلب تصحیح نقل کے ایراد مؤلف کا نزدیک ارباب مناظرہ کے قابل التفات نہین اور یہہ جو دعوی محال
ہونے ملاقات امام کا جابر بن عبد اللہ اور عبد اللہ بن انیس سی مؤلف معیار نے کیا اور اوسکی اثبات مین قول
علامہ شامی رد المحتار سی اور کلام نووی تہذیب الاسماء سی نقل کیا اسکا حال یہہ ہے کہ مؤلف نے سارا کلام علامہ
شامی کا نقل نہین کیا اور وہ بات جس سی خیال محالیت محال ہوتا ہی اثنای نقل مین چہوڑ دی اب پورا کلام شامی
سنو واعترض بانہ مات سنۃ ۹۹ قبل ولادۃ الامام بسنۃ ومن ثم قالوا فی الحدیث المروی عن ابی حنیفۃ عن جابر
انہ صلی اللہ علیہ وسلم امر من لم یرزق ولدا بکثرۃ الاستغفار والصدقۃ فقیل نولد لہ تسعۃ ذکور انہ حدیث موضوع
انتہی ابن حجر لکن نقل الطحطاوی عن شرح الخوارزمی علی مسند الامام ان الامام قال فی سائر الاحادیث سمعت
وفی روایۃ عن جابر ما قال سمعت وانما قال عن جابر کما ہو عادۃ التابعین فی ارسال الاحادیث ویمکن ان یقال
انہ یتمشی علی القول بولادۃ الامام سنۃ سبعین انتہی اقول والحدیث المذکور ان کان موجودا فی مسند الامام فغایتہ
ما فیہ انہ مرسل واما الحکم علیہ بالوضع فلا وجہ لہ لان الامام حجۃ ثبت لا یضع ولا یروی عن وضاع انتہی یعنی

موت اور روایت کرنا امام کا جابر سے مروی ہی مگر دوسرا اعتراض کیا گیا ہی کہ وفات جابر کی ۹۴ھ میں ہی
اور ولادت امام کی ۸۰ھ میں پس ملاقات و روایت کیونکر ہوگی اسلئے حدیث مروی امام کو جابر سے موضوع
کہا ہے یہانتک کلام ابن حجر کا تھا اب علامہ شامی نقلا عن الطحطاوی فرماتے ہیں کہ ہمنے تسلیم کیا کہ امام
ایک برس بعد جابر رضی اللہ تعالی عنہ کی وفات سے پیدا ہوئے لیکن روایت کرنا امام کا حدیث مذکور کو بالفاظ
ارسال ہی نہ بصیغہ اتصال جیسا کہ مسند خوارزمی میں لکھا ہی اور حدیث مرسل میں ملاقات راوی کی مروی عنہ
سے ضروری نہیں ہوتی ورنہ ارسال کیونکر متحقق ہوا اور دوسری توجیہ یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ ملاقات امام کی
جابر رضی اللہ تعالی عنہ سے مطلقا محال بھی نہیں اسواسطے کہ ولادت امام میں روایات مختلف ہیں بعض نے
۸۰ھ میں نقل کی ہے اور بعض نے ۸۱ھ میں الی غیر ذلک تو یہ ممکن ہی کہ قول ملاقات امام جابر رضی اللہ تعالی
عنہ سے مبنی ہو اوپر روایت ۸۰ھ مشترک کے یہانتک کلام طحطاوی ہو چکا اب علامہ محققین توجیہ اول کا تقویہ فرماتے
ہیں بایں طور کہ اگر حدیث مذکور مسند امام میں موجود ہی تو غایت الامر یہ ہے کہ مرسل ہوگی اور اسکو موضوع کہنے
کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی اسلئے کہ امام حجۃ اور ثبت ہیں تو وضع حدیث کرتے تھے اور نہ وضع کرنیوالوں سے
روایت کرتے تھے اتنے اور یہ کہنا کہ حسن بصری کی روایت حتما غلط ہی اور روایت حسن انسی کی قطعا صحیح ہی
قول ہے بلا دلیل اسواسطے کہ اگرچہ مختار جمہور یہ بھی ہے کہ ولادت امام ۸۰ھ میں ہی لیکن اختیار جمہور سے
مرجوحیت روایت بصری کی مسلم ہے نہ غلطی حتمی جبتک کوئی برہان قاطع غلطی پر قائم ہو اور مؤلف نے
سوا اختیار جمہور کے کوئی برہان غلطی پر نہ قائم کی پس قول بلا دلیل قابل التفات نہیں ہی اور یہ جو کہا ہے کہ اگر
مسلک تحقیق سے کچھ علاقہ نہو تو خصم کو بھی گنجایش ہے کہ روایت حسن ۱۱۰ھ کی وفات جابر میں اختیار کری
انتہی بیقاعدہ محض اور باب بحث سے خارج ہی اسلئے کہ مؤلف تنویر نے نقل ملاقات امام جابر رضی اللہ تعالی
عنہ سے منسوب طرف تاریخ یافعی اور تہذیب الاسماء کی اوسکی ابطال میں مؤلف معیار نے دعوی محال بعد
بالثبات کا کیا اور برہان محالیت یوں قائم کی کہ وفات جابر ۷۴ھ میں ہی اور ولادت امام ۸۰ھ میں ہے
پس ملاقات امام جابر رضی اللہ تعالی عنہ سے محال ہی اوسکی جواب میں مجیب نے اسمقدمہ پر کہ ولادت امام
۸۰ھ میں ہی منع کی اور کہا کہ ہم اسکو نہیں تسلیم کرتے بلکہ ہمنے قول ولادت امام کا ۸۰ھ میں اختیار کیا
اب جواب اس منع کا ساتھ جواز اختیار روایت ۱۱۰ھ کے مقابلہ المنع بالمنع ہی وہو باطل عند
اہل التحقیق کما لا یخفی علی الماہرین دوسرے یہ کہ قاعدہ مقرر اہل اصول و فقہ اور مقبول محققین یہ ہے کہ

جبتک عاقل کے کلام کو تصحیح کرسکین کسیطور پر ہو تو درپے تغلیط نہون اور تا بمقدور محامل صحت تلاش کرین
قال فی الہدایۃ ومن باع احد عشر درہما بعشرۃ دراہم ودینار جاز البیع ویکون العشرۃ بمثلہا والدینار بدرہم
لان شرط البیع فی الدراہم التقابل علی مار دینا فالظاہر انہ اراد بہ ذلک فیبقی الدرہم بالدینار دہما جنسان ولا یعتبر
التساوی فیہما انتہی یعنی جس نے گیارہ درہم بدلے دس درہم اور ایک دینار کے بیچے تو باآنکہ اسمین احتمالات عدم
جواز کے جیسے تین درہم مثلا مقابلہ دینار مین اور آٹھہ درہم مقابلہ دس درہم مین ڈالیجاوین تو بجہت لزوم ربو
کے مقابلہ آٹھہ درہم اور دس درہم مین بیع ناجائز ہوگی اور سوا اسکی بہت ہین لیکن واسطی تصحیح تصرف اور
اصلاح کلام عاقل کے کہ تا بمقدور مراعات اسکی ضروری ہی اس احتمالات عدم جواز کیطرف التفات نکیا بلکہ
فقط احتمال مقابلہ درہم کو ساتھہ دینار کے اور مقابلہ دس درہم کو ساتھہ دس درہم کے کہ اسصورتمین بیع
جائز ہے لیلیا تاکہ کلام عاقل محمول علی الصلاح ہو وعلی ہذا القیاس بیع دو درہم اور ایک دینار کے بدلے دو
دینار اور ایک درہم مین حملا علی الصلاح ایک جنس کو مقابلہ دوسری جنس مین قرار دینگی اور احتمالات عدم
صحت کیطرف التفات نکرینگے پس مولف معیار جو خلاف ضابطہ عقل وعقلا ہمہ تن مصروف تخطیہ اور تغلیط
ہی احتمال تغلیط نکالا کری در صورت موجود ہونے محمل صحت کی احتمال زعمی اوسکا قابل اعتبار قبول اور لایق اقتضائے
عقول نہین اور جب تحقیق علامہ شامی اور طحطاوی وغیرہ سے ظاہر ہوچکا کہ حکم ساتھہ وضع حدیث مذکور کے باحتمال عدم
ملاقات امام کے جابر رضی اللہ تعالے عنہ سے باآنکہ حدیث مذکور بالفاظ ارسال مروی ہی نہ بصیغہ اتصال یعنے اور
بلا وجہ ہے پس قول کرنا وضع حدیث کا اور طعنہ اوپر مسند خوارزمی کے ساتھہ نقل موضوعات کے بنا بی فاعلے
الفاسد ہی اور بر تقدیر تسلیم اس امر کے کہ مسند خوارزمی امام صاحب نے خود نہین جمع کی جیسا کہ مفاد ہی کلام صاحب
بستان المحدثین کا موضوع ہونا حدیث مذکور کا کیونکر ثابت ہوگا کیا امام صاحب اپنی مسند کو اگر خود جمع نکرین
اور کوئی اور ثقہ اونکی مرویات کو جمع کرلے تو مرویات اونکی بجہت جمع کرنے غیر امام کے موضوع ہوجاینگی نعوذ باللہ
من ہذہ الہفوات نزدیک اہل عقل کے یہہ ہی کہ جبتک کوئی برہان براہین معتبرہ وضع حدیث سے قائم نہوگی ہرگز
موضوع کہنا حدیث کا صحیح نہین اور مستلزم غیبہ مین کوئی قرینہ وضع کا موجود نہین کما قال العلامۃ الشامی
وغیرہ پس موضوع کہنا بلا وجہ ہی اور ہرگاہ ولادت امام مین موجہ نے روایت سن ستر اختیار کی تب اگر روایت عبد العزیز
دال ہی وفات عبد اللہ بن انیس پر سن چوہتر مین اختیار کیجاوے تو مثل سابق کے محالیت ثابت نہوگی اور یہہ ممکن
ہی کہ چار برس کا لڑکا ممیز اور فاہم خطاب ہو اور حدیث یاد کرلی اور ایام بلوغ مین پونہچا دی اور یہہ سماع صحیح ہی

کما مر عن جامع الاصول اور غیرہ اور بھی تاویل مذکور علامہ شامی بن سکتی ہی اور وہ مذکور ہی پر وارد نہین تفصیل اسکی
یہ ہے کہ صاحب شامی فرماتے ہین آخرہ سبعضہم بسندہ الی الامام انہ قال ولدت سنۃ ثنتین وثمانین وقدم عبد اللہ بن
انیس صاحب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الکوفۃ سنۃ اربع وتسعین ورایتہ وسمعت منہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
حبک الشیء یعمی ویصم واعترض بان فی سندہ مجہولین وبان ابن انیس مات سنۃ ۵۴ واجیب بان ہذا الاسم
لم یعرف من الصحابۃ فلعل المراد غیر الجہنی ورد بان غیرہ لم یدخل الکوفۃ انتہی یعنے بعض اہل حدیث نے روایت کے
ساتھ سند اپنی کی امام تک یہ بات کہ فرمایا امام نے کہ مین پیدا ہوا حسن اسنی مین اور عبد اللہ ابن انیس آئے کوفی
مین حسن چوراسی مین اور مین نے اونکو دیکھا اور اونسے حدیث مذکور سنی اسپر کسی نے اعتراض کیا کہ اس حدیث کی
سند مین دو راوی مجہول ہین اور یہ بھی اعتراض کیا کہ عبد اللہ بن انیس نے ۵۴ مین وفات پائی اوسکی جواب
مین کہا گیا کہ عبد اللہ بن انیس پانچ صحابہ کا نام ہی شاید یہ عبد اللہ جنکی ملاقات امام نے ذکر کی غیر ہون عبد اللہ
جہنی کی اسپر کسی نے رد کیا کہ سوا عبد اللہ جہنی کے اور کوئی عبد اللہ کوفہ کو نہین گئی اب اسجگہہ غور کرنا چاہیے کہ اسپر
اعتراض جو ساتھ مجہول ہونے دو راویون کے واقع ہوا جواب اوسکا یہ ہی کہ بر تقدیر تسلیم جہالت کے
ہم کہتے ہین کہ اس سے وضع حدیث اور غلطی حتی روایت کی ثابت نہین ہوتی اسلئے کہ حکم جہالت اور ستر حال راوی کا
یہ ہی کہ حدیث مین اوسکی توقف کیا جائیگا کما قال فی شرح نخبۃ الفکر والتحقیق ان روایۃ المستور ونحوہ مما فیہ
الاحتمال لا یطلق القول بردہا ولا بقبولہا بل یقال فیہ ہی موقوفۃ الی استبانۃ حالہ کما جزم بہ امام الحرمین ونحوہ
قول ابن الصلاح فیمن جرح بجرح غیر مفسر انتہی پس حکم کرنا ساتھ وضع حدیث کی فقط جہالت راوی کے سبب سے
سراسر جہالت ہی بلکہ حکم حدیث مروی کا ساتھ اسناد مذکور کے توقف ہی جب یہ حدیث ساتھ روایت ثقات
معروفین کے مروی ہوگی تو مرتبہ حسن کو پہنچیگی اور احتجاج مین مانند صحیح کے ہو جائیگی قال فی شرح نخبۃ الفکر
وان قامت قرینۃ ترجح جانب قبول ما توقف فیہ کحدیث المستور الذی رجحہ کثرۃ الطرق فہو الحسن
ایضا انتہی وقال فی مختصر کتاب الارشاد لابن الصلاح فی بیان الحسن قال الشیخ وہو قسمان احدہما
ما لا یخلو اسنادہ عن مستور ولم تتحقق اہلیتہ لیس مغفلا کثیر الخطاء ولا ظہر منہ سبب یفسق بہ ویکون متن الحدیث معروفا
بروایۃ مثلہ او نحوہ من وجہ آخر انتہی اور حدیث مذکور مین یہی حال ہی کہ اسکو امام جلال الدین سیوطی نے جمع الجوامع
مین ابو الدرداء اور معاویہ رضی اللہ تعالی عنہما سے نقل کیا ہی اور مختصر مقاصد حسنہ مین شیخ عبد الباقی
زرقانی فرماتے ہین حبک الشیء یعمی ویصم حسن انتہی اور اسرار المرفوعۃ فی الاخبار الموضوعۃ مین ملا علی

قاری فرماتے ہین وحسبک الشئ تسمیۃ وتقسیم رواہ ابو داود وقد بالغ الصنعانی فیہ وحکم علیہ بالوضع قال
السخاوی ویکفینا سکوت ابی داود علیہ فلیس بموضوع ولا شدید الضعف فہو حسن کما انتہی اور دوسرا اعتراض
باوجود مدفوع ہونیکے ساتھہ تاویل مذکور کے خود علامہ محمد امین نے جواب اسکا نقل کیا کہ شاید یہہ عبد اللہ
ابن انیس اور ہون سوا جہنی کے اور یہہ جو رد نقل کیا ہے کہ سوا عبد اللہ جہنی کے اور کوئی عبد اللہ کوفے کو
نہین گئی اس تاویل پر وارد نہین اسلئی کہ یہہ دعوے ہی بلا دلیل اسلئی کہ جسکو تفصیل احوال اور تقلیبات پانچون
عبد اللہ بن انیس کی معلوم ہوگی وہ یہہ حکم کرسکتا ہے اور ایسا علم تفصیلے سوا علام الغیوب کے اور کو نہین
پس حکم قطعی عدم دخول کوفہ کا سوا عبد اللہ جہنی کے بلا حجت قاطعہ قابل التفات نہین چاہیئے کہ جبتک
برہان استماع نہ قایم ہو کلام عاقل کے لئی محامل صحت تلاش کرین اور بلا برہان درپے تغلیط وتخطیہ
کمر باندہنا اور محامل امکان وصحت کو چھوڑ دینا شعبہ سفاہت کا ہی اور خود کلام منقول امام سی کہ فرماتے
ہین سن اسی مین پیدا ہوا اور سن چوراسی مین عبد اللہ بن انیس سی ملاقات کی یہہ امر واضح ہی کہ عبد اللہ
ابن انیس غیر ہین جہنی کے اب دیکھو یہہ کہنا کہ جابر بن عبد اللہ اور عبد اللہ بن انیس بالاتفاق قبل تولد امام سے
وفات پاچکی تھے کیونکر لایق استماع ہو اور عائشہ بنت عجرد کے صحابیت مین اقوال مختلف ہین مسند خوارزمی
وغیرہ مین اونکی صحابیت اختیار کی ہے اور امام ذہبی اور عسقلانی اونکی صحابیت مین کلام رکھتے ہین کما
صرح بقولہما فی رد المحتار پس بالفرض اگر ہم قول ابن حجر اور ذہبی کو تسلیم کرین تو تابعیت امام مین کیا نقصان
ہے اسواسطی کہ تابعیت امام ملاقات بنت عجرد پر موقوف نہ تھی کہ بجہت انتفاء صحابیت اونکی کی منتفی
ہوجاتی چنانچہ تفصیل اسکی پہلے معلوم ہوچکی اور صحت رد احادیث صحابیت عائشہ بنت عجرد پر موقوف اور
مبتنی نہین ہی کہ بغیر صحابیت کے حدیث مردود ہوجائے ہزارہا حدیث تابعین اور ثقات مشائخ زن ومرد کی
مروی ہین اور مردودیت اوسکی بجہت انتفاء صحابیت کی لازم نہین کما لا یخفی علی الماہرین نفی صحابیت بنت
عجرد پر مبنی کرکے حدیث مرویہ امام کو اون سی مردود کہدینا سراسر انصاف ہی قولہ اور واثلہ ابن الاسقع
کی ملاقات عقلاً محال نہین تو عادۃً تو محال ہی اور منقول نہونا اوسکا کسی امام ائمہ نقل مین سی مرجح دوسرا
ہے الخ اقول پہلے منقول ہونا ملاقات اور روایت کرنا امام کا واثلہ ابن الاسقع رضی اللہ تعالی عنہ سے
اسنوتا بطلان دعوی مولف معیار کہلجای بعد اسکی کلام ابطال دعوی محالیت نہین کیا جائیگا حافظ الحدیث
ابن حجر فرماتے ہین کہ روایت کی امام ابو حنیفہ نے واثلہ سی دو حدیثین پہلے لا تظہر الشماتۃ لاخیک فیعافیہ

[illegible] وسمعت وسمعت الى ما لا يريبك كما قال العلامة محمد امين في رد المحتار وانه هو
بالشام المشتشق كما في القاموس ابن الاسقع بالقاف ات بالشام سنة خمس او ثلاث او ست وثمانين
سبعين وروى الامام عنه وعن بشير بن نظير الشامة لا يريبك فيما فيه الشك ودع ما يريبك الى ما لا يريبك
والاصل رواه الترمذي من وجه آخر وحسنه والثاني جاء من رواية جمع من الصحابة وصححه الائمة ابن حجر اخرج
او مسند فلو نسائي بين بھی روایت ایک حدیث اول کی نقل کی ہی اب اگرچہ بعد ثبوت ملاقات اور روایت امام
کے واثلہ سے ساتھ نقل علامہ ابن حجر کے دعوی محالیت عادیکا لغو اور بیھنے ہو چکا لیکن چونکہ مؤلف نے
اسمین زبان درازی بیقاعدہ بہت کی ہے لہذا اس سے بھی تعرض کیا جاتا ہے پہلے سمجھو کہ روایت وفات
واثلہ کی سن ۸۵ سے ہین جو منقول ہی سعید ابن خالد سے بقول امام نووی اور باختیار ابن حجر عسقلانی صحیح
نہین قال الامام النووي في تهذيب الاسماء توفي بدمشق سنة ست او خمس وثمانين وهو ابن ثمان وتسعين
قال ابو مسهر وقال سعيد بن خالد توفي سنة ثلاث وثمانين وهو ابن ثمان وخمسين سنة والصحيح هو الاول انتهى
لیکن مؤلف نے واسطے حصول غرض تائید کلام باطل اپنی کی والصحیح ہو الاول کو نقل نکیا اب بنا بر روایت اتفاقی
ابن حجر اور نووی کی عمر امام کی وقت وفات واثلہ کے پانچ برس کی ہوگی اور بنا بر روایت خاص تہذیب الاسماء کے
سن امام کا چھہ برس کا ہوا تو دونو تقدیر پر سماع امام کا واثلہ سے ممکن اور صحیح ہی اور اسمین کوئی برہان امتناع
عقلی یا عادی پر قائم نہین ہو سکتی اسواسطے کہ سماع حدیث کے لئے سن مناسب منافی نہین ہوتا البتہ سامع ممیز اور
فاہم خطاب چاہیئے اور ظاہر ہے کہ اکثر لڑکے پانچ چھہ برس کے اس سن مین ممیز اور ہوشیار اور فاہم
خطاب ہو جاتے ہین خصوصا امام ساذکی اور مستعد جیسا کہ منقول ہی حال محمود ابن الربیع وغیرہ مین کما
نقلنا سابقا عن مقدمة جامع الاصول فتذکر اور اسیطرح علامہ ابن حجر شرح نخبۃ الفکر مین فرماتے ہین
اور وجیہ الدین علوی اوسکی تائید اور توضیح شرح مین کرتے ہین کہ اصح یہہ ہی کہ حفظ روایت کے لئے
تمیز کافی ہے اور تعیین عمر ضروری نہین کما قالوا من المهم معرفة سن التحمل اي السماع والاداء اختلف
فيه فقال الجمهور اقله خمس سنين والاصح وهو المروي عن احمد بن حنبل وموسى بن هارون وقال
المحققون اعتبار سن التحمل بالتمييز وهو من فهم الخطاب ورد الجواب كان مميزا صحيح السماع وان كان دون
خمس انتہی پس سماع امام واثلہ سے پانچ برس کی عمر مین کس طرح محال عادی ہوگا اور یہہ کہنا کہ اس تھوڑی
عمر مین امام دمشق کو کیونکر گئے یہہ جانا محال عادی ہے بہت نافہمی کی بات ہی اسلئے کہ ہر عاقل جانتا ہی کہ

چار چار دن کے بچے اپنے والدین اور متکفلین پرورش کی معیت مین سیکڑون منازل جاتے ہین پس
کیا بعید ہی کہ امام صاحب کسیکی معیت مین دمشق کو گئے ہون یا واثلہ رضی اللہ تعالی عنہ کسی ملک کو گئی
ہون اور وہان پر امام صاحب بھی موجود ہون اور سماع حدیث کیا ہو اور عبد اللہ بن الحارث بن جزء
کی ملاقات امام سی سولہوین برس مین جیسا کہ صاحب تنویر الحق نے طحطاوی سی نقل کیا ہی ظاہرا منصوص تقریب
کے خلاف ہی مؤلف تنویر ناقل ہے ملتزم صحت مضمون نقل نہین اعتراض منقولہ شامی اور ابن طاہر اوسپر
وارد ہے عہدہ مؤلف تنویر الحق کا یہہ نہین کہ اس اعتراض کو دفع کرکے مضمون نقل کو ثابت کری البتہ
مطالبہ اوسکا ساتھہ طلب تصحیح نقل کی صحیح ہے لیکن صحت نقل کو مولف معیار مسلم رکھتا ہی پس مطالبہ
مولف تنویر سے ساتھہ اثبات مضمون نقل کے داب بحث سی خارج ہی باآنکہ اس حدیث کو ابن جوزی
نے موضوعات مین نہین ذکر کیا بلکہ واہیات مین ذکر کیا ہی کما نقلہ ابن طاہر فی تذکرتہ اور ہم تقریب
سے نقل کر چکے ہین کہ لفظ واہی سی اشارہ طرف ضعف حدیث کے ہوتا ہی نہ طرف وضع کے پس
حاصل یہہ ہوگا کہ یہہ حدیث منقول امام سی بعض کے نزدیک موضوع اور بعض کے نزدیک ضعیف ہوگی
تو بنا بر قول ضعف والون کے مقبول ہوگی اسواسطی کہ فضایل اعمال اور مناقب مین حدیث ضعیف مقبول
ہوجاتی ہے اور حکم حتمی مردودیت حدیث کا صحیح نہین قال الشیخ عبد الباقی الزرقانی فی مختصر مقاصد الحسنۃ
للسخاوی والضعیف کما یعمل فی الفضائل یعمل بہ فی المناقب انتہی اور قطع نظر ازین ہمہ اگر ہم عدم ملاقات
امام عبد اللہ بن الحارث بن جزء سی مسلم رکھین تو پھر بھی اصل مدعا مین کہ وہ ثبوت تابعیت امام ہے
کچھہ حرج اور نقصان نہین اسواسطی کہ تابعیت امام طرق کثیرہ سی ثابت ہو چکی ہے اور عنقریب اور بھی بعض
وجوہ اثبات مذکور ہونگے **قولہ** امام صاحب اس آیہ کی مصداق تو جب ہوتی کہ تابعی ہوتے الخ **اقول**
عجب بے انصافی ہی کہ مؤلف معیار کو تابعیت امام سی انکار ہی باآنکہ اقوال مقبولہ اور نقول مسلمہ اوسکی سے
تابعیت امام بوضوح طرق ثابت ہی کما مر اور اسواسطی کہ ثبوت تابعیت کے لئے فقط ملاقات صحابی
کفایت کرتی ہے اگرچہ رؤیت نہو اور احوال امام مین تو رؤیت بھی روایات مقبولہ مؤلف سی بخوبی ثابت
ہی قال ابن حجر فی شرح نخبۃ الفکر وشارحہ فی شرحہ الصحابی من لقیت النبی صلی اللہ
علیہ وسلم مؤمنا بہ ومات علی الاسلام ولو تخللت ردۃ علی الاصح الذی ذہب الیہ جمہور المحدثین والاصولیین
وغیرہم والمراد باللقاء اعم من المجالسۃ والمماشاۃ ووصول احدہما الی الاخر وان لم یکالمہ ویدخل فیہ

ذکرہ احدہما الآخر ولو لحقہ انتہی ثم قال بعدہ اقول الکلام منتہی غایۃ الاسناد الی التابعی وہو من لقی
الصحابی کذلک انتہی مختصراً پس رؤیت امام کی انس رضی اللہ تعالی عنہ کو روایت مقبولہ مؤلف معیار منثور
تاریخ بانی سے اور روایت خطیب منقولہ تہذیب الاسماء سے اور روایت دارقطنی سے جو منقول ہوئی
تذکرہ ابن طاہر سے اور رؤیت اور ملاقات دونو کلام امام جلال الدین سیوطی سے جو نقل کیا گیا ہے
تبییض الصحیفہ سے اور کلام ابن حجر اور امام ذہبی سے جسکو نقل کیا علامہ محمد امین نے اور سوا اسکے بعض
روایات آخر مذکورہ سابق سے کہ ناظر غائر پر مخفی نہیں بخوبی ثابت ہوئی اور اگر خوف طالت ناظرین
تطویل کلام سے نہ ہوتا تو ہم بہت سی نقول ثقات مثبت تابعیت نقل کرتے پس بضرورت دو چار
اور لکھتے ہیں علامہ محمد امین حاشیہ درمختار میں بیچ ذیل قول درمختار وصح ان ابا حنیفۃ سمع الحدیث الخ
کی فرماتے ہیں قال بعض متاخری المحدثین ممن صنف فی مناقب الامام کتاباً حافلاً ما حاصلہ ان اصحاب
الاکابر کابی یوسف ومحمد بن الحسن وابن المبارک وعبد الرزاق وغیرہم لم ینقلوا عنہ شیئاً فی ذلک
لکان لنقلہ فائدۃ مہمۃ یتنافس فیہ المحدثون ویعتظم افتخارہم وان کل سند فیہ انہ سمع من صحابی لا یخلو من
کذاب فما روایۃ لانس وادراکہ لجماعۃ من الصحابۃ بالسند الصحیح لا شک فیہما وما وقع للعینی انہ اثبت
سماعہ لجماعۃ من الصحابۃ رد علیہ صاحبہ الشیخ قاسم الحنفی لکن یؤید ما قال العینی قاعدۃ المحدثین
ان راوی الارسال مقدم علی راوی الارسال او الانقطاع لان معہ زیادۃ علم کذا فی عقد اللآلی
والمرجان للشیخ اسماعیل العجلونی الجراحی وعلی کل فہو من التابعین وممن جزم بذلک الحافظ الذہبی والحافظ
العسقلانی وغیرہما قال العسقلانی انہ ادرک جماعۃ من الصحابۃ کانوا بالکوفۃ بعد مولدہ بہا سنۃ ثمانین ولم یثبت ذلک لاحد
من ائمۃ الامصار انتہی مختصراً اقول اور بھی مؤید ہے تحقیق علامہ عینی کا قاعدہ المثبت مقدم علی النافی
جسکی تفصیل گذر چکی وایضاً قال العلامۃ ابن حجر فی شرح نخبۃ الفکر وشارح حسن المثبت مقدم علی
النافی یعنی ان الفرع ثقۃ عدل وہو یقتضی صدقہ وعدم علم الاصل لا ینفیہ وہو مثبت جازم
فالمثبت الجازم مقدم علی النافی الشاک کما تقدم انتہی مختصراً اور بھی علامہ شامی نے ابن حجر
سے ذیل قول ملاقات امام مین بنت عجرد سے نقل کیا ہے وزاد علی من ذکر لہما ممن روی عنہم
الامام فقال ومنہم سہل بن سعد ووفاتہ سنۃ ۸۸ وقیل بعدہا ومنہم سائب بن یزید بن سعید
وفاتہ سنۃ احدی او اثنین او اربع وتسعین ومنہم عبد اللہ بن بسر ووفاتہ سنۃ ۹۹ انتہی اور ملا علی

قاری رسالہ تسبیغ الفقہاء الحنفیہ میں فرماتے ہیں فانہ ای الامام ابا حنیفۃ من بین ائمۃ المجتہدین مختص
بکونہ من التابعین دون غیرہ باتفاق العلماء المعتبرین انتہی اور قاضی القضاۃ ابو المؤید محمد بن محمود
الخوارزمی مسند امام میں فرماتے ہیں انہ روی عن اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فان العلماء
اتفقوا علی ذلک وان اختلفوا فی عددہم انتہی آپ منصفین مسلمین پر کما حقہ واضح ہوا کہ امام ابو حنیفہ
بجہت تابعی ہونیکے مصداق اس آیہ شریف کے ہوئی اور علم شرافت تابعیت کا اوپر باقی ائمہ ثلاثہ کے
بلند کیا اور آیہ کریمہ وَالَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُمْ بِاِحْسَانٍ الخ میں کہ مراد اس سے نزدیک محققین مفسرین کے تابعین
ہیں داخل ہوئی قال فی التفسیر النیشاپوری لما ذکر الاعراب المخلصین بین ان فوق منازلہم منازل
اعلی واجل وہی منازل السابقین الاولین والتابعین لہم باحسان انتہی ثم قال بعد ما اطال الکلام
ناقلا عن القرطبی انہ قال اوجب لجمیعہم الرضوان وشرط علی التابعین شرطا لم یشترط علیہم وہو الاتباع
باحسان انتہی وہکذا یفہم من الکشاف وغیرہ من التفاسیر اور اگرچہ فضائل امام ابی حنیفہ بعضے مخصوص
اور بعضے مشترک درمیان امام اور باقی ائمہ مجتہدین کے بہت ہیں کہ ذکر اونکا مفضی ہے طویل ہے
لیکن فضیلت خاص تابعی ہونے کی کہ جسمیں بحث تھی اور امتیاز امام کے لئے من بین الائمہ الثلاثہ
کافی ہے مرتبہ ثبوت اور وضوح کو پہنچی اور اعتراضات تراشیدہ طبع مولف اور جوابات فرخرفات
اوسکی سہی اور احادیث موضوعہ منقولہ مولف سہی ہمکو کچھ بحث نہیں اسواسطے اوسکی رد وقبول میں ہم
بحث نہیں کرتے اور فی الواقع موافق فرمانے عارف شعرانی کے ائمہ اربع بلکہ جمیع ائمہ مجتہدین ہدایت
پر اور انصار دین اور مقبول بارگاہ رب العالمین ہیں لیکن بعض کو انمیں سے اللہ تعالی نے بعض فضائل
کے ساتھ مخصوص اور ممتاز فرمایا ہے جیسے امام اعظم کو درمیان ائمہ اربع کے ساتھ فضیلت
تابعیت کی اور کثرت زہد اور ورع اور تقوی کے کما ہو محقق ومقرر فی احوالہ الشریفہ اور عارف شعرانی
میزان میں فرماتے ہیں روی الامام ابو جعفر البرادی عن شقیق البلخی انہ کان یقول کان الامام ابو حنیفۃ
من اورع الناس واعلم الناس واعبد الناس واکرم الناس واکثرہم احتیاطا وابعدہم عن القول
بالرأی فی دین اللہ عز وجل الخ وقال ایضا وروی البرادی ایضا عن عبد اللہ ابن المبارک انہ قال
دخلت الکوفۃ فسألت علماءہا وقلت من اعلم الناس فی بلادکم ہذہ فقالوا کلہم الامام ابو حنیفۃ فقلت
من اورع الناس فقالوا کلہم الامام ابو حنیفۃ وقلت لہم من ازہد الناس فقالوا کلہم الامام ابو حنیفۃ

نقلت عن أحمد الذين ذكرتهم اشتغالا في العلم فقالوا كلهم الامام ابو حنيفة فيما اعلم حسن الخلق
حسن من الاخلاق الحسنة الا وقالوا كلهم لا نعلم احدا اتخلق بذلك غير الامام ابي حنيفة انتهى اور
اسیطرح اور تواریخ معتبرہ مین مذکور ہے اور مقصود ہمارا بیان فضائل امام سے یہہ نہین کہ تنقیص ہو اور
ائمہ مجتہدین کے اور نہ ہمکو انکار ہے بعض فضائل مخصوصہ ائمہ آخر کا بلکہ غرض یہہ ہے کہ متعصبین منکرین جو
فضائل فواضلہ امام کو بحیل و تدابیر اٹھاتے ہین اور سوداے اجتہاد اور مساوات مجتہدین اونکی دماغ
مین بسا ہے اونکی قلت فہم و تدبر اور کثرت تعنت اور تعصب پر مسلمین منصفین کو اطلاع ہو جاے تا بلا وجہ
وجیہ ورطہ ہلاکت مین نگرین قولہ اگر عدم تسلیم ہی الخ اقول غرض صاحب تنویر الحق کی اس کلام سے
یہہ ہے کہ کبھی یون کہا کرتے ہین کہ ہمپر فلانے کا کلام حجت نہین اور مقصود اوس سے مساوات
اپنی اور نفی فضل اسکا ہوتا ہے تو امام کے کلام کو اس محمل پر محمول کرکے ایک نکتہ اور قرینہ بیان
تابعیت کا ٹھہرایا ہے اور یہہ مقصود نہین کہ یہہ کلام نص صریح اور حجت قاطعہ ہے اوپر بیان تابعیت کی
یا اس کلام کا محمل سوا مساوات اور مشارکت فی التابعیت کے اور ہو ہی نہین سکتا ایسی شبہات رکیکہ قلت
فہم و تدبر شاکی پر گواہ عدل ہین اور جس وقت تابعیت امام ساتھ نقول مقبولہ مولف معیار و بزرگوار
مذکورہ مولف تنویر اور بتائید اور رفع شکوک شاکین کے جو راقم الحروف معرض بیان مین لا چکا بکمال
قوت ثابت ہو چکے پس بہت ظاہر ہے کہ ایسی امر محقق اور ثابت کے لئی احتیاج طرف اور ادلہ کے
کیا ہی پس نقل کرنا اس کلام کا نہین مگر بطور لطیفہ و قرینہ نہ بنہج برہان و دلیل واللہ سبحانہ یحق الحق
ویہدی السبیل قولہ یہہ سب واہیات ہے الخ اقول جن ثقات کی نقل سب علماء دین کے نزدیک
معتبر ہے اور مولف معیار بھی اونکے نقول کو مسلم الصحۃ رکھکر اونکے کلام سے جابجا استناد پکڑتا
ہے انھین ثقات معتبرین نے یہہ امور احوال امام مین نقل کئے ہین جیسی امام نووی نے تہذیب الاسما
مین اور امام یافعی اور ابن خلکان نے اپنی تاریخ مین اور بعض امور شیخ عبد الوہاب شعرانی نے میزان
مین اور امام جلال الدین سیوطی نے اور علامہ ابن حجر عسقلانی اور امام ذہبی نے مناقب امام مین ہم دو چار
نقول ان ثقات کی بنظر اختصار ملخص کرکے لکھتی ہین جسکا جی چاہے تفصیل اسکی کتب مذکورہ مین دیکھ
لے اور سوا مذکورین کے ہزارون علماء ثقات اور مورخین معتبرین یہہ امور نسبت امام صاحب کے نقل
کرتے ہین ماہرین علوم اور واقفین تواریخ و سیر پر یہہ امر بہت واضح ہے قال الامام النووی

تہذیب الاسماء وعن سفیان بن عیینۃ قال ما قدم مکۃ فی وقتنا رجل اکثر صلوۃ من ابی حنیفۃ وعن
یحیی ابن ایوب الزاہد قال کان ابو حنیفۃ لا ینام اللیل وعن ابی عاصم النبیل قال کان ابو حنیفۃ
یسمی الوتد لکثرۃ صلوتہ وعن زافر بن سلمی قال کان ابو حنیفۃ یحیی اللیل برکعۃ یقرء فیہا القرآن
وعن اسد بن عمرو قال صلی ابو حنیفۃ صلوۃ الفجر بوضوء العشاء اربعین سنۃ وکان عامۃ اللیل
یقرء القرآن فی رکعۃ وکان یسمع بکائہ حتی یرحمہ جیرانہ وحفظ علیہ انہ ختم القرآن فی الموضع الذی
توفی فیہ سبعۃ الاف مرۃ وعن الحسن بن عمارۃ انہ غسل ابا حنیفۃ حین توفی وقال غفر اللہ لک لم
تفطر منذ ثلاثین سنۃ ولم تمد رجلیک باللیل منذ اربعین سنۃ وقد اتعبت من بعدک وعن ابن
المبارک ان ابا حنیفۃ صلی خمسا واربعین سنۃ الصلوات الخمس بوضوء واحد وکان یجمع القرآن فی
رکعتین وعن ابی یوسف قال بینا انا امشی مع ابی حنیفۃ سمع رجلا یقول لرجل ہذا ابو حنیفۃ لا ینام اللیل
فقال ابو حنیفۃ واللہ لا یتحدث عنی بما لا افعلہ فکان یحیی اللیل صلوۃ ودعاء وتضرعا انتہی مختصرا بقدر الحاجۃ
اور اسیطرح باقی کتب مذکورہ مین ساتھہ کچھہ زیادت ونقصان وبعض تغیرات کی مرقوم ہی اور علامہ محمد امین
رد المحتار مین فرماتی ہین عن ابن حجر قال الحافظ الذہبی قد تواتر قیامہ باللیل وتہجدہ وتعبدہ ای دمن ثم
کان یسمی الوتد لکثرۃ قیامہ باللیل وتہجدہ وتعبدہ بل احیاہ بقراءۃ القرآن فی رکعۃ ثلاثین سنۃ و
کان یسمع بکائہ باللیل حتی یرحمہ جیرانہ ووقع رجل فیہ عند ابن المبارک فقال وہک اتقع فی رجل صلی
خمسا واربعین سنۃ خمس صلوات بوضوء واحد وکان یجمع القرآن فی رکعۃ ونظمت ما عندی من الفقہ منہ و
لا غسلہ الحسن بن عمارۃ قال رحمک اللہ وغفر لک لم تفطر منذ ثلاثین سنۃ وقد اتعبت من بعدک وفضحت
القراء انتہی اب غور کی جگہہ ہی کہ مولف معیار جو ان امور کو واہیات کہتا ہی کیونکر کہتا ہی اور اگر نقول ان
اکابر دین کی واہیات ہین تو تمام روایات منقولہ اور نقول مقبولہ مولف معیار کی جو انہین اکابر سے منقول ہین
واہیات ہو جاینگی اور کوئی استناد مولف کا قابل اعتبار نرہیگا بلکہ مبنی ساری روایات احادیث و
فقہ مذاہب اربعہ کا ایسی ہی اکابر کی نقول پر ہی پھر وہ کیونکر صحیح ہوگا اور معلوم نہین کہ واہیات کہنی والا نقول
ایسی ائمہ دین کا اپنا مذہب کسکی روایات سی درست کرتا ہی یا مدعی وحی والہام ہی اور ابطال ان نقول کا
ساتھہ دلیل تراشیدہ مولف کی یعنی بدعت ٹھہرا کر دلیل ہی کمال نافہمی کی اسلئی کہ بالفرض اگر دلیل مولف تمام
ہو جاوی اور گوہر مدعا مرغوم مشت خاشاک سی اوسکی ہاتھہ آئی تو مقتضی اسکا یہہ ہوگا کہ یہہ امور بدعت شنیعہ

ہین نہ یہہ کہ نقول ان اکابر کی جھوٹ ہو جائین غایت یہہ ہی کہ نعوذ باللہ منہا حضرت امام بدعتی قرار پائین
گے لیکن قول غلطی نقل کا ساتھہ ایسی برائین ظاہر مزعومہ کے سراسر بیمعنی ہے اور یہی کلام مولف کا اس
جگہہ پر موافق اصطلاح مناظرین کے معارضہ ہوگا اور ہم پیشتر کتب مناظرہ سے مکرر نقل کر چکی ہین کہ
نقل پر پیچارہ بلکہ نقض و منع وارد کرنا بھی صحیح نہین اور جو یہہ کہا ہی کہ امام کی تو یہہ شان نہین ہے کہ
ایسی تکلیف شاق اور بدعات کو اونکی طرف نسبت کیا جاوے عجب بیمعنی کلام ہی اسلئی کہ جنکو خود مولف
سیار ائمہ نقل اور ثقات معتبرین قرار دیتا ہی اور فی الواقع وہ لوگ ایسی ہی ہین وہی حضرات ان امور
کو نقل فرماتے ہین پس اگر اس انتساب مین وہ کذاب اور غاصبین ہین تو ناقلین صادقین کون سے ہونگے
اب سمجھو کہ بدعت ٹھہرانا ان امور کا سراسر باطل اور طعنہ ہی اوپر صحابہ کبار اور تابعین اخیار اور ائمہ
مجتہدین اور مسلمین ابرار کے اسلئی کہ بدعت لغۃ مین کہتی ہین اس شی کو جو بنائی گئی ہو بغیر مثال سابق کے
اور اصطلاح اہل شرع مین کہتی ہین اس عمل کو جو زمانہ وجود باجود رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم مین نہ تھا
اور بعد اوسکی ہوا پھر اوسکی دو قسمین ہین ایک وہ جو مخالف ہو کتاب و سنت اور اجماع امت اور قواعد
دین کے اوسکو بدعت سیئہ کہتی ہین اور مرتکب اسکا عرف شرع مین بدعتی کہلاتا ہی اور مستحق ذم کا ہوتا
ہے اور دوسری وہ جو کسی قاعدہ وجوب یا استحباب یا اباحت مین مندرج ہو اور مخالف کتاب و سنت
نہ پڑے اوسکو بدعت حسنہ کہتی ہین اور فاعل اوسکا اہل شرع کے نزدیک نہ بدعتی کہلاتا ہے اور نہ
مستحق ذم ہے ملا علی قاری مرقاۃ شرح مشکوۃ مین ذیل حدیث کل بدعۃ ضلالۃ مین فرماتے ہین قال فی
الازہار ای بدعۃ سیئۃ ضلالۃ لقولہ صلے اللہ علیہ وسلم من سن فی الاسلام سنۃ حسنۃ فلہ اجرہا واجر من
عمل بہا وجمع ابو بکر و عمر القرآن وکتبہ زید فی المصحف وجدد فی عہد عثمان رضی اللہ تعالی عنہم قال النووی
البدعۃ کل شی عمل من غیر مثال سبق وفی الشرع احداث ما لم یکن فی عہد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم
وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم کل بدعۃ ضلالۃ عام مخصوص قال الشیخ عز الدین بن عبد السلام فی آخر کتاب
القواعد البدع اما واجبۃ کتعلم النحو المفہم لکتاب اللہ تعالی وسنۃ رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم وکتدوین
اصول الفقہ والکلام فی الجرح والتعدیل واما محرمۃ کمذہب الجبریۃ والقدریۃ والمرجئۃ والمجسمۃ والرد
علی ہولاء من البدع الواجبۃ لان حفظ الشریعۃ من ہذہ البدع فرض کفایۃ واما مندوبۃ کاحداث
الربط والمدارس وغیرہا مما کان احداثہ لم یعہد فی الصدر الاول وکالتراویح ای بالجماعۃ العامۃ

والكلام في دقائق التصوف واما مكروهة كزخرفة المساجد وتزويق المصاحف يعني عند الشافعية واما
مباحة كالمصافحة عقيب الصبح والعصر اي عند الشافعية واما عند الحنفية فمكروهة والتوسع في لذيذ المآكل
والمشارب والمساكن وتوسيع الاكمام وقد اختلفوا في كراهة بعض ذلك قال الشافعي رحمه الله تعالى
ما احدث مما يخالف الكتاب والسنة والاثر والاجماع فهو ضلالة وما احدث من الخير مما لا يخالف شيئا
من ذلك فليس بمذموم وقال عمر رضي الله تعالى عنه في قيام رمضان نعمت البدعة هذه هذا آخر كلام الشيخ
النووي في تهذيب الاسماء واللغات انتهى وقال العلامة ابن الاثير في جامع الاصول محدثات الامور ما لم
يكن معروفا في كتاب ولا سنة ولا اجماع الابتداع اذا كان من الله سبحانه وحده فهو اخراج الشيء من
العدم الى الوجود وهو تكوين الاشياء وليس ذلك الا الى الله تعالى فاما الابتداع من المخلوقين فان كان
في خلاف ما امر الله به ورسوله فهو في حيز الذم والانكار وان كان واقعا تحت عموم ما ندب الله اليه وحض
عليه او رسوله فهو في حيز المدح وان لم يكن مثاله موجودا كنوع من الجود والسخاء وفعل المعروف فهذا
فعل من الافعال المحمودة لم يكن الفاعل قد سبق اليه ولا يجوز ان يكون ذلك في خلاف ما ورد الشرع به
لان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد جعل له في ذلك ثوابا فقال من سن سنة حسنة كان له اجرها
واجر من عمل بها وقال في ضده من سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها وذلك اذا كان
في خلاف ما امر الله به ورسوله ويعضد ذلك قول عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه في صلوة التراويح
نعمت البدعة هذه لما كانت من افعال الخير وداخلة في حيز المدح سماها بدعة ومدحها وهي وان كان صلى
الله عليه وسلم قد صلاها الا انه تركها ولم يحافظ عليها ولا جمع الناس عليها فمحافظة عمر عليها وجمعه الناس لها
وندبهم اليها بدعة لكنها بدعة محمودة ممدوحة انتهى وقال الشيخ علي المتقي في جوامع الكلام البدعة منقسمة الى
واجبة ومحرمة ومكروهة ومباحة والطريق في ذلك ان تعرض البدعة على
قواعد الشرع فان دخلت في قواعد الايجاب فهي واجبة او في قواعد التحريم فمحرمة او في
الندب فمندوبة او المباح فمباحة انتهى مختصرا وهكذا في الطريقة المحمدية للبركلي وشرح المناوي للجامع الصغير
ومصباح الزجاجة شرح سنن ابن ماجة والطيبي شرح المشكوة واللمعات وغيرها مگر ہمنے بنظر اختصار وحصول
مقصود بقدر مذکور عبارات مفصلہ ان اکابر کی نقل نہین کی پس اول تو یہہ ہی کہ افعال ائمہ مجتہدین
تابعین کو جنکی خیریت حدیث شریف خیر القرون قرني ثم الذين يلونهم الى اخره سے ظاہر ہی بدعت کہنا

بزرگ حسنہ دین مین ثوابنا ہی اسواسطے کہ جسوقت ائمہ مجتہدین کے افعال بدعت ہوئی تو تقلید کسکی کیجاویگی
اور اقتدا کسکی اعمال پر ہوگا بلکہ افعال اونکی داخل سنت ہین اسی سبب سے بعض علماء محققین فرماتے
ہین کہ بدعت اصطلاحی غیر مشروع وہی ہی جو قرون ثلاثہ مین نہوئی ہو اور موافق تعریف امام نووی
اور امام شافعی وغیرہم کے اسکو بدعت کہہ سکتے ہین لیکن بدعت حسنہ ہی مستحب اور موجب ثواب ہے
نہ باعث ذم اور داخل ہے بیچ قواعد استحسان کے پس مولف نے جو اپنے زعم مین ان افعال کو بدعت
سیئہ قرار دیکر موجب ذم ٹھہرایا ہے صحیح نہین بلکہ بعض علماء نے کہا ہی کہ بدعت وہی ہے کہ مخالف
ہو حق متلقے کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قال فی الدر المختار وہی یعنی البدعۃ اعتقاد خلاف
المعروف عن الرسول صلی اللہ علیہ وسلم لا بمعاندۃ بل بنوع شبہۃ انتہی قال العلامۃ الشامی عزاہ
التعریف فی ہامش الخزائن الی الحافظ ابن حجر فی شرح نخبۃ الفکر ولا یخفی ان الاعتقاد یشمل ما کان معہ
عمل او لا فان من تدین بعمل لا بد ان یعتقدہ کمسح الشیعۃ علی الرجلین وانکارہم المسح علی الخفین ونحو ذلک
وحینئذ فیساوی تعریف الشمنی لہا بانہا ما احدث علی خلاف الحق المتلقی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
من علم او عمل او حال بنوع شبہۃ واستحسان وجعل ذلک دینا قویما وصراطا مستقیما انتہی پس جو فعل ایسا ہو
کہ اوسکی جواز کی کوئی اصل کتاب و سنت اور اجماع امت سے ہاتھ آئی وہ اس بدعت مخالفہ دین مین
کیونکر داخل ہوگا بالجملہ جو نسا قول معنی بدعت مین اختیار کیا جاوے کسیکی تقدیر پر افعال مذکورہ امام موجب
ذم نہین بلکہ سبب مدح ہین معہذا ثبوت جواز افعال مذکورہ کا ساتھ افعال صحابہ کرام اور ساتھ تقریر رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عنقریب آتا ہے پس کہلجائیگا کہ بدعت کہنا انکو بدعت سیئہ اور رجم بالغیب
ہی اب سنو کہ احادیث منقولہ مولف کہ جن سے اوپر بدعیت عبادات مرویہ امام کے برہان لایا ہے اور
اوسمین اپنے اجتہاد کو کام فرمایا ہے حال اسکا یہہ ہی کہ پہلی حدیث احب الصلوۃ الی اللہ صلوۃ
داؤد واحب الصیام الی اللہ صیام داؤد الخ سے یہہ امر ثابت نہین ہوتا کہ سوا طریقہ صلوۃ اور
صوم داؤد علیہ السلام کے سب طریقے صوم و صلوۃ کے جائز نہین اور اللہ تعالی کو پسند نہین معاذ اللہ
منہ ورنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قیام شب موافق اسکے فرماتے اور صیام نوافل اسیطور پر رکھتے
اسواسطے کہ مخالف جواز اور رضامندی الہی کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کوئی فعل نہین فرماتے
تھے اور حال یہہ ہی کہ کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نصف شب اور کبھی زیادہ اور کبھی کم اس سے

قیام فرماتی تھی اور کسی مہینے میں تین روزہ اور کسی میں زیادہ اور کسی میں کم رکھتے تھے اور احادیث دال اس پر بہت
ہیں ہم باعث اختصار ذکر نہیں کرتے منہا حدیث الشیخین عن عائشۃ قالت کان رسول اللہ صلے اللہ علیہ
وسلم یصوم حتے نقول لا یفطر و یفطر حتے نقول لا یصوم الخ اور اللہ تعالے قرآن شریف میں قیام
شب سے خبر دیتا ہے اِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلُثَيِ اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ
پس عمل رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا جس وقت مخالف عمل داؤد علیہ السلام کے واقع ہوا تو یہہ بات
کہل گئی کہ اگرچہ عمل داؤد علیہ السلام کا اللہ تعالے کو بنسبت اوروں کے پسند ہے لیکن اس پسند ہونے
سے نفی پسند ہونی اور جائز ہونے اور کسی کے عمل کے لازم نہیں بلکہ ممکن ہے کہ بعض حیثیات سے
عمل داؤد علیہ السلام کا پسند ہو اور بعض خصوصیات اور مصالح سے عمل دوسری انبیا اور امتیوں کا
درجہ قبول پاوے اس حدیث کی ایسی مثال ہی جیسی وارد ہوا ہی عن ابن عمر قال قال رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم ان احب اسمائکم الی اللہ عبد اللہ و عبد الرحمان رواہ مسلم دیکھو احب ہونے اسم عبد اللہ اور
عبد الرحمان سے نزدیک اللہ تعالی کے یہہ نہیں لازم آتا کہ اور کوئی نام اللہ تعالے کو احب نہیں اور سوا
ان ناموں کے اور نام رکھنا جائز نہیں ورنہ اللہ تعالی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا نام محمد اور احمد
کیوں تجویز فرماتا قال العلے القاری فی شرح المشکوۃ تحت حدیث ان احب اسمائکم الخ قیل ای بعد اسماء
الانبیاء علیہم السلام بدلیل الاضافۃ فدل علے ان الاسمین لیسا احب من اسم محمد فہما فی رتبۃ التساوی
منہ او یکون اسم محمد احب من الاسمین اما مطلقا او من وجہ واللہ سبحانہ اعلم انتہے اور اسیطرح سے
حال ہے حدیث انس رضی اللہ تعالی عنہ کا جو روایت کی ہے شیخین نے قال کان احب الثیاب الی النبی
صلے اللہ علیہ وسلم ان یلبسہا الحبرۃ یعنے بہت پسند رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو کپڑوں میں جسکو
بنتے تھی چادر یمانی تھی اب اس سے یہہ لازم نہیں کہ اور کوئی کپڑا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو
کسی حیثیت سے بہت پسند نہ تھا بلکہ خود حدیث ام سلمہ رضی اللہ تعالی عنہا سے ثابت ہی کہ رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم کو قمیص بہت پسند تھا قالت کان احب الثیاب الی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم
القمیص رواہ الترمذی وابو داؤد اور ملا علی قاری وغیرہم نے شرح مشکوۃ میں ان دونو حدیثوں میں
تطبیق اسطور پر کی ہے کہ مراد یہہ ہی کہ پہننا حبرہ کا حضرت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو بہت پسند
تھا درمیان اور کپڑوں کے کہ وہ بھی بہت پسند تھی اور اس سے یہہ لازم نہیں کہ اور کپڑے بہت پسند

تھے یا یہ کہ بعض حیثیات سے جبرہ پسند تھے اور بعض حیثیات سے تفویض کما قال والجمع بین ہذا الحدیث
وبین ما یحکی من ان احب الثیاب الیہ قمیصہ کان القمیص ربما اشتہر من ان المراد فی مثل ہذا ان من
جملۃ الاحب کما ورد فی کثیر من الاحادیث انہ افضل الاعمال والعبادات واما بان التفضیل راجع الی
الشفوف والتقصیر احب الانواع باعتبار الشفع والجبرۃ احب الانواع باعتبار اللون انتہی اور اسیطرح
بہت سے دلائل اس مضمون پر وارد ہیں کہ ہمنے بخوف تطویل ذکر اوسکا اور بھی بیان قاعدہ استعمال افضل
التفضیل کا کہ متعلق علم معانی ونحو سے ہے اور منفیہ بہانپر ترک کیا ماہر ادیب اور منصف لبیب خود
سمجھ لیگا اور حق کو باطل سے امتیاز دیگا اور اسی طرح حدیث کان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم
یقوم اکثر اللیل ویحیی آخرہ الخ سے بدعت ہونا قیام تمام شب کا مفہوم نہیں ہوتا اسواسطیکہ رسول
اللہ صلے اللہ علیہ وسلم بعض نوافل کو بجہت ادای حقوق ازواج مطہرات اور مسلمین کے اور کبھی باعث
شفقت اور رفق مومنین کے ترک فرماتے تھے اعنی اگر مومنین مجھے یہ نوافل بجا لاتے دیکھیں گے
تو بجاذبہ شوق اقتدا اتباع کرینگے پس اس اتباع میں اُن پر مشقت زیادہ پڑیگی یا حق مومنین میں
فتور ہوگا کما قال فی جامع الاصول وقد کان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم یواصل وینہی امتہ
عن الوصال وقد ترک بعض النوافل خوفا من ان یقتدی بہ امتہ فیعجزوا انتہی اور باینہمہ شوق عبادت
اور ذوق طاعت کبھی کبھی باعث اختیار ہوتا تھا اور شب کو اتنا قیام فرماتے تھے کہ پای مبارک
ورم کر جاتے تھے اخرج فی جامع الاصول عن الشیخین وغیرہما قال قام النبی صلے اللہ علیہ وسلم
حتی تورمت قدماہ وفی اخری انہ صلے حتی انتفخت قدماہ انتہی پس چھوڑنا رسول اللہ صلے اللہ
علیہ وسلم کا قیام تمام شب اور صیام ابد کو کہ بنظر مصالح کے تھا عدم جواز اس فعل اور بدعت اس عمل
کو نہیں چاہتا کما ورد فی صلوۃ التراویح اور عمل بعض صحابہ کرام کا کہ ذکر اوسکا عنقریب آتا ہی اور اقوال
ائمہ مجتہدین کے اور علماء معتبرین کے بیچ جواز اس فعل کے برہان قاطع ہیں اور یہ مضمون مذکور کے اور
حدیث عائشہ رضی اللہ تعالی عنہا ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم بعث الی ابن مظعون الخ
کا حال سنکر کہ عثمان ابن مظعون رضی اللہ تعالے عنہ نے قسم کھائی تھی کہ میں تمام شب قیام کرونگا
اور ہمیشہ روزہ رکھونگا اور عورتوں سے نکاح نکرونگا قال فی جامع الاصول وجدت فی کتاب
رزین زیادۃ لم اجدہا فی الاصول قالت وکان حلف ان یقوم اللیل کلہ ویصوم النہار ولا ینکح

انی اخاف ان تمل
اعینا عثمان فان
لاہلک علیک حقا
ان لعینک علیک
حق وان لنفسک
علیک حقا فصم
وافطر وصل ونم
رواہ ابو داؤد

النساء فسال عن يمينه فنزل لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم انتهى اور تفسير نيشاپوري مين مذكور هي كه
عثمان ابن مظعون رضي الله تعالى عنه نے بهت سي باتين رهبانيت كي جو خلاف سنت تهين اختيار كرنا
چاهي تهين كما قال عن عثمان بن مظعون انه اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال غلبني حديث
نفسي عزمت على ان اختصي فقال مهلا يا عثمان فان خصاء امتي الصيام فقال ان نفسي تحدثني
بالترهب قال ترهب امتي القعود في المساجد لانتظار الصلوات فقال تحدثني نفسي بالسياحة قال سياحة
امتي الغزو والحج والعمرة فقال ان نفسي تحدثني ان اخرج مما املك فقال الاولى ان تكفي
نفسك وعيالك وان ترحم المسكين واليتيم وتعطيه ما فضل من ذلك فقال نفسي تحدثني ان
احلق خوله فقال الهجرة في امتي هجرة ما حرم الله تعالى قال فان نفسي تحدثني ان لا اغشاها قال ان
المسلم اذا غشي اهله وما ملكت يمينه فان لم يصب من وقعته تلك ولدا كانت له وصيفا في الجنة
وان كان له ولد مات قبله او بعده كان له قرة عين وفرح يوم القيمة وان مات قبل ان يبلغ الحنث
كان له شفيعا ورحمة يوم القيمة قال فان نفسي تحدثني ان لا اكل اللحم قال مهلا يا
عثمان اني اكل اللحم اذا وجدته ولو سالت الله تعالى ان يطعمني كل يوم
فعله قال فان نفسي تحدثني ان لا امس الطيب قال مهلا فان جبرئيل
يامرني بالطيب قال لا تتركه يوم الجمعة ثم قال يا عثمان لا ترغب عن سنتي
انتهى مختصرا پس يهه خبر رسول الله صلى الله عليه وسلم كو پهنچي اور رسول الله صلى الله عليه وسلم نے
سوا ترك سنت كے ان امور مين اتلاف حقوق واجبه نفس اور مسلمين كے مضرت بهي ملاحظه فرمائيے
تو عثمان بن مظعون كو بلوا كر ان امور سي منع فرمايا اور فرمايا ان ترغب عن سنتي نه يهه كه قيام تمام شب اور
صيام ابد مين سوا ايام منهيه كے فقط اعراض هے سنت سي چنانچه صاحب خير الجاري شارح صحيح بخاري
اس مضمون كو افاده فرماتے هين حق النفس الرفق بها وحق الاهل في القيام بنفقتهم واصلاح حالهم
وامالهم فلا تتعب نفسك بحيث تضعف عن القيام بما يجب عليك من ذلك انتهى الحاصل عبادات
نوافل الله تعالى كي اسطور پر كه جسمين اتلاف حقوق ضروريه مسلمين اور نفس عائد نهو جيسي قيام شب اور
صيام منقول امام ابو حنيفه رضه سے جائز بلكه بعض مبتدئين شايقين كي نسبت اولے اور بعض پر بنظر
مصالح خارجيه كے ضروري هے اور نهي اوسكي حديث مذكور سي جو باب عثمان بن مظعون مين وارد هے

نہیں تو بھی باقی اور حدیث عبد اللہ ابن عمرو بن العاص بھی اسی طرح بہ نیت اعمال منقولہ امام پر
دلالت نہیں کرتے اسواسطے کہ منع فرمایا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا عبد اللہ ابن عمرو کو بہت
احتمال لحوق ضعف کے آخر عمر میں اور بسبب احتمال تلف ہونے حقوق مخلوق کے بطور رخصت کے
تھا چنانچہ حدیث بخاری جو مروی ہے محمد بن مقاتل سے اسپر دال ہے قال قال لی رسول اللہ صلے
اللہ علیہ وسلم یا عبد اللہ الم اخبر انک تصوم النہار وتقوم اللیل فقلت بلی یا رسول اللہ قال
فلا تفعل صم وافطر وقم ونم فان لجسدک علیک حقا وان لعینیک علیک حقا وان
لزوجک علیک حقا وان لزورک علیک حقا وانک عسی ان تطول بک حیاۃ صم من کل شہر ثلثۃ ایام فانک بکل
حسنۃ عشر امثالہا فاذا ذلک صیام الدہر کلہ فشددت علی فقلت یا رسول اللہ انی اجد قوۃ
قال صم صیام نبی اللہ داود ولا تزد علیہ قلت وما کان صیام نبی اللہ داود قال نصف الدہر قال
فکان عبد اللہ یقول بعد ما کبر یا لیتنی کنت قبلت رخصۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم انتہی
وقال العلامۃ العینی فی باب صوم الدہر ای فی بیان صوم الدہر ہل ہو مشروع ام لا وانما لم یبین الحکم
فی الترجمۃ لتعارض الادلۃ واحتمال ان یکون عبد اللہ بن عمرو خص بالمنع لما اطلع النبی صلے اللہ
علیہ وسلم من مستقبل حالہ فیلتحق بہ من فی معناہ ممن یتضرر بنفس الصوم وبقی غیرہ علی الجواز لعموم الترغیب
فی مطلق الصوم انتہی اور بھی فرمایا اوپر قول انک لا تستطیع ذلک الخ کے قد علم صلے اللہ علیہ وسلم
باطلاع اللہ ایاہ انہ یعجز ویضعف عن ذلک عند الکبر وقد اتفق لہ ذلک ویجوز ان یراد بہ الحالۃ
الراہنۃ لما علم صلے اللہ علیہ وسلم من انہ یتکلف ذلک ویدخل بہ علی نفسہ المشقۃ ویفوت ما ہو اہم من
ذلک انتہی اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ موطا میں فرماتے ہیں انہ سمع اہل العلم یقولون لا بأس بصیام الدہر
اذا افطر الایام التی نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن صیامہا وہی ایام منی ویوم الفطر ویوم
الاضحی فیما بلغنا وذلک احب ما سمعت الی فی ذلک انتہی اور علامہ زرقانی شرح موطا میں اس
قول پر فرماتے ہیں وعلیہ جمہور الفقہاء انہ یستحب صوم الدہر لاطلاق الادلۃ ولقولہ صلے اللہ علیہ
وسلم من صام الدہر ضیقت علیہ جہنم ہکذا وعقد بیدہ اخرجہ احمد والنسائی و
ابن خزیمۃ وابن حبان والبیہقی ای ضیقت علیہ خلایاہ وطے بعضہا عن ای ضیقت عنہ
قال الغزالی لانہ لا یضیق علی نفسہ مسالک الشہوات بالصوم تضیق الشدید علیہ النار فلا یبقی لہ فیہا مکان

لانه ضيق طرقها بالعبادة وقال اهل الظاهر واسحاق واحمد في رواية بكراهة صوم الدهر وقال ابن
العربي من المالكية وشذ ابن حزم فقال من صام الدهر اثم لحديث الصحيحين لا صام من صام
الابد مرتين لانه ان كان دعاء فيا ويح من اصابه دعاء المصطفى وان كان خبرا فيا ويح من اخبر
عنه انه لم يصم واجيب بانه محمول على من تضرر به او فوت به حقا ويؤيده ان النهي كان خطابا لعبد الله
ابن عمرو بن العاص وفي مسلم والبخاري عنه انه عجز في آخر عمره وندم على كونه لم يقبل رخصة
النبي صلى الله عليه وسلم فنهاه لعلمه بانه سيعجز واقر حمزة بن عمرو لعلمه بقدرته بلا ضرر وبان
معناه الخبر عن كونه لم يجد من المشقة ما يجده غيره لانه اذا اعتاد ذلك لم يجد في صومه مشقة
وتعقبه الطيبي بانه مخالف لسياق الحديث الا ان اراد نهاه اولا عن صيام الدهر كله ثم حثه على
صوم داود والاول اولى انه خبر عن انه لم يمتثل امر الشرع وبانه محمول على حقيقته بان يصوم العيد
وايام التشريق وبهذا اجابت عائشة واختاره ابن المنذر وطائفة وتعقب بانه صلى الله عليه
وسلم قال لمن سأل عن صوم الدهر لا صام ولا افطر وهو يؤذن بان لا اجر ولا اثم ومن صام الايام
المحرمة لا يقال فيه ذلك لانه عند من اجازه الا ايام يكون قد فعل مستحبا وعرفا وايضا فان الايام
المحرمة مستثناة شرعا غير قابلة للصوم فهي بمنزلة الليل وايام الحيض فلم تدخل في السؤال عند من
علم تحريمها ولا يصلح الجواب بقوله لا صام ولا افطر من لم يعلم تحريمها قال النووي قوله صلى
الله عليه وسلم في صوم يوم وفطر يوم لا افضل من ذلك قال المتولي وغيره هو افضل من السرد
لظاهر هذا الحديث وفي كلام غيره اشارة الى تفضيل السرد وتخصيص هذا الحديث بعبد الله بن
عمرو ومن في معناه وتقديره ولا افضل من ذلك في حقك ويؤيد هذا انه صلى الله عليه وسلم لم ينه
حمزة بن عمرو عن السرد ويرشده الى يوم ويوم ولو كان افضل في حق كل الناس لارشده اليه
وبينه له لان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز والله اعلم انتهى اور مصفى شرح موطا میں کہا
ہے کہ امام شافعی جمع کردہ است در آثار مختلفہ درین باب بانکہ صوم دہر ممنوع است برای
کسے کہ خوف ضرر داشتہ باشد و فوت حقی گمان برد و مستحب است برای غیر آن و مذہب مختار
حنفیہ موافق قول مالک است کہ چون ایام منہیہ افطار کند در صوم دہر ہیچ باکے نیست کذا فی العالمگیری
انتہی اب اہل تحقیق پر خوب واضح ہوا کہ کثرت عبادات نوافل جو عبد اللہ بن عمرو بجا لاتے تھے

موافق عزیمت کے تھے لیکن چونکہ اس عزیمت میں احتمال مضرت آنیہ کا تھا اسواسطے رسول خدا
صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور رخصت کے امر ساتھ رفق کے اور نہی نشہ دہی فرمائی چنانچہ
تتمہ حدیث سی جو بروایت شیخین نقل کیا گیا بحمد امر صاف ظاہر ہے کہ عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ
تعالیٰ عنہ نے رخصت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر عمل نکیا اور موافق عادت قدیما اپنی کے مجاہدہ
ساتھ دوام صیام اور قیام شب کے کرتے رہی پس اگر نہی فرمانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا
واسطی تحریم کے ہوتا تو ارتکاب محرم کیونکر بمداومت کرتے اور یا لیتنی کنت قبلت رخصۃ النبی صلی
اللہ علیہ وسلم کیوں فرماتے اور تائید اس دعا کی ملا علی قاری ذیل شرح حدیث ابی قتادہ میں فرماتے
ہیں عن ابی قتادۃ ان رجلا اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال کیف تصوم ای انت فغضب
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلما رای عمر غضبہ قال رضیت باللہ ربا وبالاسلام دینا وبمحمد صلی اللہ
علیہ وسلم نبیا ورسولا فجعل عمر یردد ھذا الکلام حتی سکن غضبہ فقال عمر یا رسول اللہ کیف من یصوم
الدھر کلہ قال لا صام ولا افطر او قال لم یصم ولم یفطر انتہی فی شرح السنۃ معناہ الدعاء علیہ زجرا لہ ویجوز
ان یکون اخبارا قال المظہر یعنی ہذا الشخص لم یفطر لانہ لم یاکل شیئا ولم یصم لانہ لم یکن بامر الشارع
انتہی وہذا الخبر السیمین لا صام من صام الابد وقیل اخبار لانہ اذا اعتاد ذلک لم یکن ریاضۃ
لا کلفۃ فیستحق بہا مزید ثواب فکانہ لم یصم وحیث لم ینل راحۃ المفطرین ولذتہم فکانہ لم یفطر
قال الشافعی ومالک ہذا فی حق من ادخل النہی فی الصوم واما من لم یدخلہا فلا باس علیہ فی صوم
ما عداہا لان ابا طلحۃ الانصاری وحمزۃ بن عمرو الاسلمی کانا یصومان الدہر سوی ہذہ الایام ولم
ینکر علیہما رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذ علۃ النہی ان ذلک الصوم یجعلہ ضعیفا فیعجز عن الجہاد
وقضاء الحقوق فمن لم یضعف فلا باس علیہ قال ابن ہمام یکرہ صوم الدہر لانہ یضعفہ او یعسر طبعہ
لرجحی العبادۃ علی مخالفۃ العادۃ انتہی مختصرا پس محل غور ہی کہ فعل صحابہ کرام کو کہ جسپر رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم نے انکار نہیں کیا مؤلف معیار بدعت کیونکر کہتا ہی اور دلائل فاسدہ مقابلہ فعل صحابہ اور
تقریر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں اور مذاہب مجتہدین صحابہ و تابعین میں کیسی لاتا ہے ایسی سنت مقرر و
مقبول کو بدعت قبیحہ کہنا شان مسلم سے بہت بعید ہے بلکہ تسلیم و قبول ایسی امور کی بھی پیشہ
جاہل عنید اور شیوہ غبی بلید ہی اور یہہ دوسری روایت عبد اللہ بن عمرو کی احوال میں العلم الخبر

انك تصوم الدهر وتقرأ القرآن في كل ليلة فقلت يا نبي الله واني لم أرد بذلك الا خيرا وفي
رواية قال اقرأ القرآن في كل شهر قال قلت يا نبي الله انا اطيق افضل من ذلك قال فاقرأه في سبع لا تزد
الحديث اسکا حال یہہ ہی کہ جواب بدعت سمجھنی صوم دہر کا اس حدیث اور امثال اسکی سی ہم دیچکے اب باقی
رہی تلاوت قران تو اوسکا حال یہہ ہے کہ امر ختم قرآن کا ایک مہینی مین یا ساٹھہ روز مین عبد الله بن
عمرو کو واسطی رفق اور مصلحت ادای حقوق کے تہا جیسا کہ صوم مین گذرا نہ اسواسطی کہ تین روز سے کم
مین ختم کرنا مطلقا حرام ومکروہ ہی قال صاحب الخیر الجاری فی شرح صحیح البخاری والمستحب ان لا
یقرء القرآن فی اقل من ثلثة ایام قال النووی اختلف عادات السلف فی وظائف القراءة فکان بعضهم
یختم فی کل شهر وهو اقله واما اکثره فثمان ختمات فی یوم ولیلة علی ما بلغنا کذا فی الکرمانی وقد نقل عن علی
رضی الله تعالی عنه اکثر من ذلک انتهی قال الکرمانی فان قلت مقتضی الاثر ان لا یجوز الزیادة قلت لعل
ذلک بالنظر الی المخاطب خاصة لعجزه وضعفه او النهی لیس للتحریم انتهی وقال فی فتح الباری ما ملخصه ان
النهی عن الزیادة لیس علی التحریم کما ان الامر فی جمیع ذلک لیس للوجوب وعرف ذلک من قرائن الحال
التی ارشد الیها السیاق وهو النظر الی عجزه عن سوی ذالک فی الحال او فی المآل واغرب بعض الظاهرة
فقال یحرم ان یقرء القرآن فی اقل من ثلاث قال النووی اکثر العلماء علی انه لا تقدیر فی ذلک وانما
هو حسب النشاط والقوة فعلی هذا یختلف باختلاف الاحوال والاشخاص فمن کان من اهل الفهم و
تدقیق الفکر استحب له ان یقتصر علی القدر الذی لا یخل بالمقصود من التدبر واستخراج المعانی
وکذا من کان شغل بالعلم او غیره من مهمات الدین ومصالح المسلمین العامة یستحب له ان یقتصر علی
القدر الذی لا یخل بما هو فیه ومن لم یکن کذلک فالاولی الاستکثار ما امکنه من غیر خروج الی الملل
ولا یقرء هذرمة انتهی ملخصا وقال الامام النووی فی تهذیب الاسماء قال الحمیدی کان الشافعی رحمه الله
تعالی یختم فی کل یوم ختمة انتهی تو دیکھو جس وقت آٹھہ ختم سے زیادہ شب وروز مین علی رضی
الله تعالی عنه نے پڑھے تو موافق حدیث شریف علیکم بسنتی وسنة خلفائی الراشدین الخ
کے آٹھہ ختم سے زیادہ پڑھنا شب وروز مین سنت ہوا لیکن ہر شخص کو استطاعت اسکی نہین ہی جسکو
حضرت حق سبحانہ یہہ برکت فی الوقت اور طی لسان عنایت کری کہ ایکدن راتمین مع مراعات حقوق تلاوت
اور حقوق ضروریہ عیال وعبادت کے زیادہ آٹھہ ختم سی پڑھ سکی وہ شخص تحصیل ثواب اس سنت کا کر سکتا ہی

وفی اخری لم افقه انک تصوم الدهر وتقرأ القرآن فی کل لیلة فقلت یا نبی الله واني لم ارد بذلک الا خیرا وفی قال اقرأ القرآن فی کل شهر قال قلت یا نبی الله اطیق افضل من ذلک قال فاقرأه فی سبع لا تزد الحدیث رواه الشیخان

کما لا یخفی اور حدیث ابی داؤد جو مروی ہے عبد اللہ بن عمر سے اور حدیث بخاری و مسلم جو مروی ہیں
انس رضی اللہ تعالی عنہ سے اور حدیث مروی موطا جنسی مؤلف نے اور کراہت ختم قرآن کے بیچ کمتر کے تین دن
سے استدلال کرنا ہے جواب اسکا بھی کلام سابق سے بخوبی واضح ہو چکا اتنی بات باقی ہے کہ پارہ حدیث
ابی داؤد میں جو یہ واقع ہے لا یفقہ من قرء القرآن فی اقل من ثلاث کے کیا معنی ہیں تو سنو کہ معنی
اسکے یہ ہیں کہ فہم تام اور تدبر اور تفکر کامل تین روز سے کم میں ختم کرنیوالا نہیں کر سکتا اور یہ حکم
بحسب اشخاص کے مختلف ہے لیکن اکثر یہی ہے اور فہم تام اور تدبر کامل پر نفس ثواب تلاوت موقوف نہیں
بغیر اسکی بھی نفس ثواب تلاوت حاصل ہوتا ہے اور عمل بعض صحابہ کرام اور تابعین عظام کا جسکا ذکر
نے الحال ہو چکا دلیل واضح ہے اسبات پر کہ تھی بیچ باب ختم قرآن کے کم میں تین روز سے تنزیہی ہے
نہ تحریمی اور نسبت بعض اشخاص کے ہے نہ بنسبت کل کے اور معلل ہے ساتھ لحوق ملالت اور کثرت محبت
کے اور جس شخص کو حضرت حق سبحانہ بسط زبان اور طی لسان اور شوق فراوان عنایت کرے اسکو نہی
نہیں ہے قال العلی القاری فی المرقاۃ عن عبد اللہ بن عمرو ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لم یفقہ
ای لم یفہم فہما تاما من قرء القرآن ای ختمہ فی اقل من ثلاث ای لیال وقال ابن حجر من الایام
لانہ اذا فعل ذلک لم یتمکن من التدبر لہ او التفکر فیہ بسبب العجلۃ والملالۃ قالہ الطیبی ای لم یفہم ظاہر
معانی القرآن واما فہم دقائق القرآن فلا ینفعہ الاعمار والمراد من نفی الفہم نفی الثواب ثم یتفاوت
الفہم بحسب الاشخاص والافہام وقال ابن حجر اما الثواب علی قراءتہ فہو حاصل لکن تفہم ولکن لم یفہم
بالکلیۃ للتعبد بلفظہ ثم جری علی ظاہر الحدیث جماعۃ من السلف فکانوا یجمعون القرآن فی ثلث
دائما وکرہوا فی اقل من ثلاث ولم یاخذ بہ آخرون نظرا الی ان مفہوم العدد لیس بحجۃ علی ما ہو الاصح
عند الاصولیین فختم جماعۃ فی یوم ولیلۃ مرۃ وآخرون مرتین وآخرون ثلاث مرات وختم فی رکعۃ
آخرون لا یحصون من کثرۃ وزاد آخرون علی الثلاث فختم جماعۃ مرۃ فی کل شہرین وآخرون فی کل شہر
وآخرون فی کل عشر وآخرون فی کل سبع وعلیہ اکثر الصحابۃ وغیرہم وقال النووی المختار ان
ذلک یختلف باختلاف الاشخاص فمن کان یظہر لہ بدقیق الفکر اللطائف والمعارف فلیقتصر علی قدر
یحصل لہ کمال فہم ما یقرؤہ ومن اشتغل بنشر العلم وفصل الحکومات من معاملات المسلمین فلیقتصر
علی قدر لا یمنعہ من ذلک ومن لم یکن من ہؤلاء فلیستکثر ما امکنہ من غیر خروج الی حد الملالۃ

والهذرمة وهي السرعة في القراءة وقال النووي كان واحد من الصوفية يختم في الليل اربعا وبالنهار
اربعا وقد روي عن الشيخ موسى السدراني من اصحاب الشيخ ابي مدين المغربي انه كان يختم في الليل
والنهار سبعين الف ختمة انتهى مختصرا اور یہہ کہنا کہ شب و روز مین تین ختم پوری ہوتا نہین ہو سکتا
باطل ہوا اسلئی کہ علی رضی اللہ تعالی عنہ آٹھہ ختم شب و روز مین کیا کرتی تھی تو جسطرح اور اکثر صالحین تین ختم
پوری کرتی تھی اسیطرح امام صاحب تین ختم پوری کرتے تھی اور یہہ کہنا کہ کرامت ایک امر اتفاقی ہی
ہمیشہ نہین ہوتی مزعوم فاسد اور قول کاسد ہی اسواسطی کہ کرامت کہتی ہین اس امر مخالف عادت کو
جو ظاہر ہو مسلمان غیر نبی سے خواہ بطور مداومت ہو یا کبھی کبھی اسمین قید اتفاقی ہونے کی اصطلاح
جدید ہی جانب مولف معیار سی چنانچہ کرامت شیخ موسی سدرانی اور حضرت علی رضی اللہ تعالی عنہ
وغیرہم بطور مداومت تھی کرامت نقلہ من الرماة والخیر الجاری وقال الامام الرازی فی التفسیر الکبیر
اما الثانی وہو ان یظہر خوارق العادات علی ید انسان من غیر شیء من الدعاوی فذاک لا یکون
اما ان یکون صالحا مرضیا عند اللہ تعالی واما ان یکون خبیثا مذنبا والاول من القول بکرامات
الاولیاء وقد اتفق اصحابنا علی جوازہ انتہی علی قدر الحاجة وہکذا فی عامة کتب العقائد اور
یہہ قول شاہ ولی اللہ رحمة اللہ علیہ کا ومنہا التشدد وحقیقتہ اختیار عبادات شاقة لم یامر بہا
الشرع الخ جسکا حاصل یہہ ہی کہ وہ تشدد عبادات مین جو شرع مین مامور بہ نہین ہی بلکہ مخالف
ہے جیسے حلف کہانا عثمان بن مظعون رضی اللہ تعالی عنہ کا بیچ ترک امور مسنونہ وغیرہ کے اور
ارتکاب عبادات شاقہ کا جن سی ملالت اور ضعف کے لحوق کا علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو
ہوا تھا یہہ بھی کبھی سبب تحریف دین پڑجاتا ہی چنانچہ قول شاہ ولی اللہ مرحوم سے دال ہے فاذا
صار ہذا المتعمق او المتشدد معلم قوم اور یسیہم ظنوا ان ہذا امر الشرع ورضاہ وہذا دأب رہبان الیہود
والنصاری لیکن مولف نی اسکو واسطی غرض تطبیق کلام اونکی کی اوپر مدعا اپنی کی حذف کر دیا جو مفہوم
نہین پونہچاتا اسلئی کہ تہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ان دونو صحابیونکو واسطی احتمال وقوع تحریف
کی تہی موافق فرمانے شاہ ولی اللہ مرحوم کی اور نزدیک اور محققین محدثین کے بجہت اتلاف حقوق کی یا بجہت
احتمال لحوق ضعف وغیرہ کے عبد اللہ بن عمرو کو تنزیہی اور عثمان بن مظعون کو بجہت حلف ترک حقوق واجبہ
کی تحریمی تہی اور احوال منقولہ اسلام مین ان امرون سی کوئی بھی موجود نہین پس افعال اونکے اس قول سی

کیونکر قابل رد اور بدعت قرار دی جاوین وقد مر تفصیلہ فتذکر بلکہ افعال منقولہ اونکی موافق عزیمت اور
سنت تھی دیکھو کلام علامہ عینی کا نص صریح ہی اسباب مین کہ منع فرمانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کا بعض صحابہ کو کثرت عبادات شاقہ سی بجہت خوف ملالت لاحقہ کے بطور رخصت کے تھا نہ بجہت مکروہ
اور ممنوع ہونیکے چنانچہ فائدہ رابعہ مین فوائد حدیث مالک ابن اسماعیل مین سی فرمایا مین الرابع
فیہ بیان شفقۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ورافتہ بامتہ لانہ ارشدہم الی ما یصلحہم وہو ما یمکن الدوام
علیہا بلا مشقۃ لان النفس یکون فیہ النشاط ویحصل منہ مقصود الاعمال وہو الحضور فیہا والدوام بخلاف ما یشق
علیہ فانہ قد یفضی الی ان یترک کلہ او بعضہ او یفعلہ بکلفۃ فیفوتہ الخیر العظیم وقال ابن الزنا والمہلب انما قال
علیہ السلام خشیۃ الملال وقد ذم اللہ سبحانہ من التزم فعل البر ثم قطعہ بقولہ ورہبانیۃ ابتدعوہا
الخ الا ترکی ان عبد اللہ بن عمرو بن العاص ندم علی مراجعۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالتخفیف عنہ لما
ضعف ومع ذلک لم یقطع الذی التزمہ الخامس فیہ دلیل الجمہور ان صلوۃ جمیع اللیل مکروہۃ وعن جماعۃ
من السلف لا بأس بہ قال النووی وقال القاضی کرہہ مالک مرۃ وقال لعلہ یصبح مغلوبا وفی رسول اللہ
اسوۃ حسنۃ ومرۃ قال لا بأس بہ ما لم یفوت ذلک الصلوۃ الصبح انتہی بقدر الحاجۃ اور اگر شبہ پڑی کہ تجویز
کرنا امام مالک اور جماعہ سلف کا قیام تمام شب کو خلاف ظاہر حدیث اکلفوا من العمل ما تطیقون کی ہی
تو جواب اسکا یہ ہی کہ طاقت عابدین کی بحسب مزجہ اور ازمنہ اور کثرت اور قلت شوق کی متفاوت ہوتی
ہی پس جس عابد کو قیام تمام شب مین فتور اور ملالت اور اضاعت حقوق واجبہ لاحق نہو تو اسکی لئی بلا کراہت
جائز ہی اور یہ نسبت اوسکی یہ قیام تمام شب خارج طاقت سی نہین کہ منافی حدیث اکلفوا من العمل الخ کے
پڑے اور جس کو امور مذکورہ مین سی کوئی امر لاحق ہو تو بجہت اس عارض کے حکم جواز بلا کراہت
بدل جائیگا چنانچہ کلام شیخ ابن طاہر کا مجمع البحار مین ذیل حدیث فان اللہ سبحانہ لا یمل حتی تملوا الخ مین
اسمعوا پر دال ہی ای اعملوا حسب وسعکم فانکم اذا اتیتم بہ علی فتور یعامل بکم معاملۃ الملول ای تعبدہ
علی فتور فاعبدوہ ما بقی لکم نشاط فاذا فترتم فاقعدوا انتہی اور یہہ کلام صاحب فتح الباری کا
الثالث الرفق عند ماحۃ الشرع من عزیمۃ ورخصۃ والاعتقاد ان الارفق المرافق اولی من الاشق
المخالف انتہی صحیح ہی اور ہم بلکہ سب اہل اسلام اسکو تسلیم کرتے ہین لیکن اثبات یہ حیثیت امور مذکورہ
اس سی نہین ہو سکتا اسواسطیکہ معنی اس کلام کے یہہ ہین کہ حدود شرعیہ سی جو عزیمت اور رخصت ہو

مسلمان کو تجاوز نچاہیئی اور مناسب اور موافق عبادت اولی ہوتی ہی اشق مخالف سی پس عبادات
امام کب خارج تھی حدود عزیمت و رخصت سی بلکہ بعض عزائم اور بعض رخص تھے تو کلام فتح الباری
سے کیا مغفرت ہوگی دیکھو عبادات امام کی موافق فعل صحابہ کرام کے جیسے حضرت علی اور عبد اللہ
ابن عمرو بن العاص اور ابا طلحۃ الانصاری اور حمزۃ بن عمرو الاسلمی رضی اللہ عنہم اجمعین کے تھی
پس یہہ کیونکر کہا جائیگا کہ یہہ امور مخالف شرع تھے اور یہہ جو مؤلف معیار نے کہا پس ہذا حین جو
قصے واہی مدح امام مین نقل کرتے ہین ساتھہ سند مسلسل متصل کے امام تک نہین پہنچی اور نیز مخالف
سنت ہین جواب اسکا مفصلا کلام سابق سی کہل چکا کہ یہہ امور منقولہ موافق سنت ہین اور قبول اخبار
اور حکایات احوال صلحا مین سند مسلسل متصل کسنی شرط کی ہی تمام احادیث متصل غیر مسلسل بلکہ غیر متصل
مرسل یا معلق وغیرہ اکثر مسائل اور احکام شرعیہ کا مبنی ہین پہر احوال صلحا مین نقول کیواسطی تسلسل
اور اتصال شرط کرنا بسا عجب ہی ومن ادعی فعلیہ البیان دیکھو جو حدیث واسطی عمل کرنیکے تلاش
کیجای تو پہنچنا اُس حدیث کا عازم عمل تک بسند مسلسل متصل ضروری نہین کسی کتاب معتبر مین پانا اُسکا
واسطی عمل اور قبول کے کافی ہی قال فی مختصر کتاب الارشاد لابن الصلاح من اراد العمل بحدیث من
کتاب فطریقہ ان یاخذہ من نسخۃ معتمدۃ قابلہا بہا او ثقۃ باصول صحیحۃ فان قابلہا باصل معتمد
محقق اجزاہ انتہی پس جب احوال مذکورہ امام کتب معتبرہ ثقات مین بتفصیل مذکور ہین تو ہماری قبول
کرنیکو یہہ امر کافی و وافی ہے اور توقف صحت خبر کا اوپر سند مسلسل متصل کے احداث شرع جدید
اور زعم فاسد غیر سدید ہے نعوذ باللہ سبحانہ من ہذہ الہفوات ونسئلہ العصمۃ فی القول والفعل والاعتقادات
ونستعین بہ بجنابہ فی کفایۃ المہمات ودفع شرور البغاۃ بحرمۃ سید السادات **قال** صاحب التنویر باب دوسرا پنجم
بیان تقلید ائمہ اربعہ کے فرماتا ہی اللہ تعالی فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون الخ **قولہ** اصل غرض مؤلف
کی الخ **اقول وبعونہ احول** آیہ کریمہ فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون نازل ہوئی تھی جسکے جواب شبہہ
مشرکین کے جو کہتی تھی کہ رب اللہ تعالی کا برتر ہی اسبات سی کہ رسول اوسکی بشر ہون اور مقصود اس شبہہ سی
انکار نبوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا تہا پس حضرت حق سبحانہ نے جواب مین فرمایا کہ تم اپنی معاصرین
اہل کتاب یعنی یہود اور نصاری سی یا اور ارباب تواریخ ماضیہ سی دریافت کرلو کہ ہمنی پہلے رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم سی کوئی رسول سوا مردون کے نہین بہیجا اور اسیطریق پر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو منصب رسالت

[illegible] کیا قال فی التفسیر الکبیر والنیشاپوری الشبہۃ الثانیۃ ان قریشا کانوا یقولون [illegible] واجل ان یکون
رسولا بشرا فاجاب بقولہ وما ارسلنا من قبلک الا رجالا المراد ان ہذہ عادۃ مستمرۃ من اول الخلق
والتکلیف ثم انہم کانوا مقرین بان الیہود والنصاری اصحاب العلوم والکتب فامرہم اللہ بسؤالہم
حتی قریشا بان یرجعوا فی ہذہ المسئلۃ الیہم لیثبتوا لہم ضعف ہذہ الشبہۃ وسفہ صاحبہا وذلک قولہ فاسئلوا
اہل الذکر انتہی مختصرا وقال فی البیضاوی فاسئلوا اہل الذکر اہل الکتاب او علماء الاخبار لیعلموکم انتہی
وکذا فی الکشاف والمدارک اور لفظ اہل کا اسجگہ بمعنے والیون اور صاحبون کے ہے کما قال فی القاموس
اہل الامر ولاتہ انتہی پس مراد اہل ذکر سے متولین ذکر یعنے جاننے والے توریت اور انجیل وغیرہ یا احبار
ونصاری ہیں اور چونکہ نزدیک محققین علماء اصول کے عبرت واسطے عموم لفظ کے ہی نہ واسطے خصوص
مورد کے تو اس آیہ کریمہ سے اگرچہ واسطے دفع شبہ مشرکین کے محل خاص مین نازل ہوئی تھی بمقتضای
عموم لفظ کے اور داعیہ سوال کے کہ وہ نجاننا امر محتاج الیہ فی الدین کا ہے اور سوال کرنا اور تحقیق کرنا
علماء اور واقفین اُس امر سے اس نجاننے پر مرتب ہی احکام متعددہ استنباط کرتے ہین منجملہ اوسکی
یہ ہے کہ جسوقت مسلمان کو کوئی امر محتاج الیہ دین کا نہ معلوم ہو تو عالمین اور ماہرین اُس امر کیطرف
رجوع کرے اور سیکھے اور سیکھنا عامی کا مسائل مستنبطہ کو مجتہدین سے بطور تقلید کے ہوگا یعنے مان لینا
قول کا بغیر معرفت دلیل کے اس لئے کہ عامی کو قدرت تامہ اوپر معرفت دلیل کے اور سلامت اوسکے
معارض اور مناقض اور ناسخ وغیرہ سے نہین ہے قال العلامۃ السمہودی فی العقد الفرید التقلید قبول
القول بان یتبع من غیر معرفۃ دلیلہ فاما مع معرفۃ دلیلہ فلا یکون الا لمجتہد لتوقف معرفۃ الدلیل علی
معرفۃ سلامتہ عن المعارض بناء علی وجوب البحث عن المعارض ومعرفۃ السلامۃ عنہ متوقف علی استقراء
الادلۃ کلہا ولا یقدر علی ذلک الا المجتہد ومن لم یوجب البحث عن المعارض واکتفی بمجرد معرفۃ الدلیل
کمن اجاز التمسک بالعام قبل البحث عن المخصص فلم یکتف بمعرفتہ من غیر مجتہد اذ لا وثوق لمعرفۃ غیرہ فی
الادلۃ الظنیۃ انتہی پس بالضرور یہ آیہ کریمہ نزدیک علماء محققین کے دلیل ہوئی وجوب تقلید کی کما قال
السید السمہودی فی العقد الفرید ودلیل وجوب تقلید غیر المجتہد مجتہدا قولہ تعالی فاسئلوا اہل
الذکر ان کنتم لا تعلمون انتہی وقال الشیخ ابن الملا فروخ المکی فی القول السدید ومن لم یکن لہ
قدرۃ وجب علیہ اتباع من ارشدہ الی ما کلف بہ ممن ہو من اہل النظر والاجتہاد والعدالۃ وسقط

عن العاجز تکلیفہ بالبحث والنظر لعجزہ لقولہ تعالیٰ لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا ولقولہ عزوجل
فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون وہی الاصل فی اعتماد التقلید کما اشار الیہ المحقق ابن الہمام انتہی
اور عام نزدیک محققین اہل اصول کے کہتے ہین اوس لفظ کو جو مشتمل ہو اوپر مجموع مسمیات غیر محصور کے
علی سبیل الاستغراق قال فی مسلم الثبوت قال ابو الحسین البصری العام اللفظ المستغرق لما یصلح
لہ انتہی وقال فی التوضیح فالعام لفظ وضع وضعا واحدا لکثیر غیر محصور مستغرق لجمیع ما یصلح لہ انتہی
پس لفظ اہل الذکر کا جو وارد ہی آیہ کریمہ مین اگر اسکو عام کہا جاوی اور مراد لیجاوی اس سے جمیع
اہل الذکر علی سبیل الاستغراق اور اسی عموم پر اوسکو باقی رکہا جاوی تو مقصود آیہ شریفہ کا
کہ وہ رفع شبہہ کفار ہے ساتھہ سوال کرنے اہل کتب سماویہ اور واقفین اخبار واقعیہ ماضیہ کے
ہرگز حاصل نہوگا اسواسطی کہ سوال کرنا جمیع اہل کتاب اور واقفین اخبار سے محال ہے اس لئے کہ
جمع ہونا سائل کا جمیع کے ساتھہ باوجود بعد ازمنہ وجود اور امکنہ تحقق کے ممکن نہین پس تکلیف
ساتھہ اسکی تکلیف بالمحال اور مخالف آیہ کریمہ لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا کے ہوگی اور امتثال
جو مقصود امر ہے کیونکر ہوسکیگا اور اسیطرح حکم وجوب تقلید جو اہل علم نے اس آیہ کریمہ سے مستنبط کیا
ہے ہرگز حاصل نہوگا اسلئے کہ عامی عازم تقلید کو رجوع طرف ہر مجتہد اور اہل علم و دانش کے
ممکن نہین تو امتثال اسکا بھی ممتنع ہوا اور بہی درصورت بقای عموم اہل الذکر اور وجوب سوال کے
ہر مجتہد اور اہل علم سے بر تقدیر اختلاف آرای مجتہدین اور اہل علم کے ایک کی رای پر عمل نکرسکیگا
بجہت عدم ترجیح کے اور سبکی رای پر نہ چل سکیگا باعث تخالف اور تدافع احکام اجتہادیہ کے تو لاجرم
واسطی دفع ان قبایح کے کوئی تخصیص لفظ اہل الذکر مین لینا ضرور ہوگی اگر کہا جاوی کہ نزدیک بعض اہل
اصول کے عام وہ لفظ ہی جو دو سے زیادہ مسمیات غیر محصور پر دلالت کرے اور استغراق جمیع افراد
کا نزدیک اس بعض کے ضروری نہین پس امتثال آیہ کریمہ مین سوال کرنا تین افراد اہل ذکر سے کفایت
کرتا ہی اور اس تقدیر پر لفظ اہل کا بجہت اشتمال کے اوپر تین فردون کے عموم پر باقی رہیگا اور استعمار
محال نہوگا تو ہم کہین گے اولا تو مذہب ان بعض کا نزدیک محققین کے مخدوش ہے مقبول نہین پس بنای
کلام اوپر مذہب غیر مقبول کے باطل ہے عند المحققین اور ثانیا یہہ کہ جب مسمات غیر محصور عام مین معتبر
ہوئی اور استغراق جمیع افراد ضروری نہوا تو تعیین کردینا تین فردون اہل الذکر کا منافی عموم کے ہوگا

اور اگر تخصیص نکہیں گی تو افراد غیر محصور جو مدلول عام کے ہونگے مسئول عنہ پڑینگے اور بجہت غیر محصور
ہونے کے سوال اُن سے ممکن نہوگا اور ثالثاً یہہ کہ ہم پوچھتے ہین کہ کسی فرد کو جسپر اہل الذکر صادق
آتا ہے تم نے مسئول عنہ ہونے سے نکالا یا نہین اگر نکالا تو باوجود شمول لفظ اہل الذکر مصادیق
اپنے کو تمنے بعض مصادیق کو خارج کر دیا پس تخصیص کی عبارت ہی تقلیل شرکا سے متحقق ہو گئی خواہ لفظ
اہل الذکر کو موافق اصطلاح بعض کے عام نکہو یا کہو اور اگر نہ نکالا تو انتفاء محال ہوا اور سب شناختین
لازم ہوئین اور معہذا بمقتضای زعم شاک کے سوال کرنا تین فردون سے ضروری ہوگا اور یہہ امر بھی مخالف
ہے مقصود آیہ کریمہ کے اور منافی ہے اجماع امت مرحومہ کے اسواسطے کہ مقصود آیہ کریمہ مین سوال اہل الذکر سے
یہہ ہے کہ اشتباہ مذکور رفع ہو پس اگر مشرکین شاکین نے ایک یہودی یا نصرانی کتب سماویہ شناس اور
تواریخ دان سے پوچھا اور اوسنے بحسب اخبار واقع کے بتا دیا کہ سب انبیاء ماضین رجال ہی ہوئے ہین
تو اشتباہ جاتا رہا اور مقصود حاصل ہوا اور انتفاء ہو گیا اب دو فردون آخر سے سوال کرنا نہ محتاج
الیہ ہے اور نہ مامور بہ اسیطرح اگر عامی ناواقف نے کسی مجتہد اہل حق سے مسئلہ غیر معلومہ دریافت کیا اور
اوسکی تقلید کر لی اب سوال کرنا اوسی مسئلہ کو اور مجتہدین سے باجماع امت کچھہ ضروری نہین بالجملہ لفظ
اہل الذکر مین جمیع افراد اہل الذکر کے لینا ممکن نہین اور یہہ سب کلام بر تقدیر عموم اوسکی کی تھا کہ وہ
مسلک ہی صاحب تنویر اور معیار کا اور نزدیک راقم الحروف کے لفظ اہل کا عام نہین ہی بمعنی جنس
کے ہی اور اسم جنس مین جب عہد نہو تو عام ہوتا ہے اور اسجگہہ عہد متعین ہی اسلئے کہ مطلق اہل بمعنی والی
کے مراد نہین بلکہ اہل خاص یعنے متولی ذکر مراد ہین بدلالۃ اضافت کے پس عموم کا کیا طریق اور مخصص عام
کا کبھی غیر مستقل ہوتا ہے جیسے استثناء وغیرہ اور کبھی مستقل ہوتا ہی خواہ وہ کلام ہو یا عقل اور یہہ قسم ثانی
تخصیص اصطلاحی ہے قال صدر الشریعۃ فی التنقیح قصر العام علی بعض ما تناولہ لا یخلو من ان یکون بغیر
مستقل وہو الاستثناء والشرط او بمستقل وہو التخصیص وہو اما بالکلام او غیرہ وہو اما العقل نحو خالق
کل شیء علیم ضرورۃ ان اللہ تعالی مخصوص منہ تخصیص الصبی والمجنون من خطاب الشرع من ہذا القبیل
واما الحس نحو واوتیت من کل شیء واما العادۃ نحو لا یاکل راسا یقع محلی المتعارف انتہی تو آیہ کریمہ
فاسئلوا اہل الذکر مین جس وقت سوال کرنا جمیع اہل کتب سماویہ اور تواریخ ماضیہ سے بر تقدیر عموم
اہل الذکر کے محال ہوا اور یہی مقصود آیہ سے زیادہ ہوا اور تکلیف بالمحال لغو ہے آیہ شریفہ کا یکلف

اللہ نفساً الا وسعہا کے شارع سے واقع نہین تو بضرورت عقل اہل الذکر مین تخصیص مانین گے اور عقلاً منصفین
اس کلام مولف معیار کو کہ کہتا ہے دعوی تخصیص کا اور ظنی الدلالۃ ہونا اس آیہ کا غلط اور بے اصل ہی اسلئے کہ
لفظ اہل کا اس آیہ مین اپنے عموم پر ہے اور اسکی تخصیص پر کوئی دلیل شرعی نہین نہ تو کتاب اللہ اور نہ
حدیث متواتر یا مشہور یا خبر واحد اور نہ قیاس صحیح کسی مجتہد کا اور نہ قرینہ عقلی انتہے ساقط از اعتبار
جانین گے اسواسطے کہ امتناع مامور بہ بر تقدیر عموم قرینہ واضحہ ہی واسطے تخصیص کے اور مخصص یہانپر عقل
اور نص قطعی لا یکلف اللہ نفساً الا وسعہا ہوگی اور کلام صاحب توضیح کا سچ ہی کہ اگر بلا قرینہ تخصیص کیجاوے
تو امان لغت اور شرع سے اٹھ جاوے لیکن متنازع فیہ مین تخصیص بلا قرینہ کہان ہے بلکہ نص قاطع قرآن
اور عقل کامل اہل ایمان قرینہ تخصیص موجود ہی اور اتفاق تمامی اہل اصول اور علمای فحول حنفیہ اور شافعیہ
وغیرہ کا اسبات پر کہ جو عام ایسا ہو کہ بر تقدیر شمول جمیع افراد اسمین امتناع لازم آوے تو وہ عام بقرینہ
عقل اور حواس وغیرہ مخصص ہوتا ہے واسطے دعوی تخصیص اہل الذکر کے برہان شافی ہی قال فی مسلم الثبوت
التخصیص جائز بالعقل خلافاً لطائفۃ قال السبکی لا نزاع فی ان ما یقضی العقل بخروجہ خارجاً انما ہو فی
ان اللفظ ہل یشملہ فمن قال نعم سماہ تخصیصاً ومن قال لا کما ہو ظاہر کلام الشافعی لم یسم لنا العموم لغۃ
والخصوص عقلاً فی قولہ تعالی وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ اذ لا شیء من الواجب والممتنع بمقدور عقلاً وقولہ
لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ والاطفال والمجانین لا یفہمون انتہے وہکذا فی شرحہ لمولانا نظام الدین بحر العلوم
اب دیکھو کہ ایراد قصہ امرأۃ مخزومیہ کا یہانپر بیچ بطلان تخصیص بلا مخصص کے سراسر بیمحل ہی اسواسطے
کہ کلام تخصیص لفظ اہل الذکر مین تھا کہ وہ لفظ عام ہے اور عموم صفت لفظ ہی کی ہے حقیقۃً کما قال فی
مسلم الثبوت العموم حقیقۃ فی اللفظ اور تخصیص اعراب کی بعض اشراف و معززین کو ساتھ ترک اقامت حد
کے قبیل تخصیص الفاظ سے نہین ہی فافہم اور علی التسلیم ہمنے پہلے بیان کر دیا کہ ما نحن فیہ مین تخصیص بلا
مخصص نہین ہے پس قصہ عورت مخزومیہ ہمپر حجت کیونکر ہوا اور یہہ جو کہا ہی کہ آجتک کسی ایک فرد
نے بھی یہہ دعوی نہین کیا کہ یہہ آیہ مخصص ہے پھر اجماع کے کیا معنی ہین باطل ہوا اسواسطے کہ ہم
کلام سبکی سے نقل کر چکے کہ جو چیز نزدیک عقل کے عام مین داخل نہو سکے وہ بلا نزاع کسیکے خارج ہوتی
ہے پس جب کسی نے اہل علم مین سے نزاع بیچ خروج اُس چیز کے جو عقلاً خارج ہے نہین کیا تو
یہہ اجماع ہوا اہل علم کا اوپر تخصیص اہل الذکر کے اسلئے کہ جمیع افراد کا داخل ہونا اسمین محال ہی

عقلاً پس ظاہر ہوئی یہہ بات کہ کوئی شخص اہل عقل میں سے اس میں اہل الذکر کو عام سے بھی نہیں سمجھتا
اور تخصیص اجماعی کے بھی معنی ہیں لیکن مسلک مولف سیاہ کا سب سے نرالا ہی اور مراد ذکر سے یہہ آیہ کریمہ
فاسئلوا اہل الذکر کے کتب سماویہ اور اخبار ماضیہ واقعیہ ہیں پس جو لوگ کہ کتب سماویہ اور اخبار ماضیہ
سے واقف ہیں اونکے عقائد موافق عقائد سائل کے ہونا نہ ضروری ہے اور نہ واقع اسواسطے کہ مشرکین
عرب جو مشرک تھے اوپر رسالت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے بزعم منافات رسالت اور بشریت
کے تو اونکو اللہ تعالی نے حکم فرمایا کہ تم اہل کتب سابقہ سماویہ اور اخبار و اتیان ماضیہ واقعیہ سے پوچھو
کہ سب انبیاء سابقین بشر ہی تھے تاکہ اشتباہ اونکا رفع ہو قال الزمخشری فی الکشاف امرھم ان
یسئلوا اہل الذکر وھم اہل الکتاب حتی یعلموھم ان رسل اللہ الموحی الیھم کانوا بشرا ولم یکونوا ملائکۃ کما
اقترحتم انتہی وقال البیضاوی جواب لقولھم ھل ھذا الا بشر مثلکم فامرھم ان یسئلوا اہل الکتاب عن حال
الرسل المتقدمۃ لتزول عنھم الشبہۃ انتہی اور یہہ امر بہت واضح ہی کہ عقائد اہل کتاب اور مشرکین عرب
مطابق ایک دوسری کے نہ تھے اور اس آیہ کو جو علمانے بیچ وجوب تقلید کے حجت گردانا ہے باین طور
گردانا ہی کہ اگرچہ مورد نزول اس آیہ کریمہ کا خاص ہے لیکن باعتبار عموم لفظ اس سے یہہ بات بھی نکل
آئی کہ جس مسلمانکو مسائل دینیہ کہ ماخذ اونکا قرآن شریف اور حدیث نبوی صلے اللہ علیہ وسلم سے نہ معلوم
ہوں تو اُن مسائل کو واقفین قرآن شریف اور حدیث سے دریافت کرے اور بعض مسائل غیر معلومہ ایسے بھی
ہونگے کہ اوسمیں بعض سائلین کو تقلید مسئول عنہا کی ضروری ہوگی اب دیکھو کہ نزدیک ان علما کے ذکر
سے مراد قرآن شریف اور احادیث صحیحہ نبویہ صلے اللہ علیہ وسلم ہے اور اہل اوسکی علماء واقفین کتاب
وسنت اور مستنبطین احکام ملت ہیں خواہ عقائد اونکے مطابق اہل سنت یا مطابق عقائد سائل اور مقلد
ہوں یا نہوں پس نزدیک اہل سنت کے سب جاننے والے قرآن شریف اور حدیث نبوی کے افراد اہل ذکر
سے ہونگی اور اسیطرح اور فرقوں کے نزدیک علماء اہل سنت اہل ذکر سے قرار پائینگے اب اجازت نہ دینا
ہر فرقہ کا بیچ اتباع دوسری فرقہ مخالفۃ العقائد کے مبنی اسی بات پر ہے کہ ہر فرقہ اہل ذکر سے مراد اپنے
عقائد والوں کو لیتا ہے اور غیروں کو بطور قصر و تقیید نکالتا ہے نہ یہہ کہ اور فرقوں کو مصداق اہل ذکر
کا کہ مراد اوس سے قرآن شریف اور احادیث ہی نہیں جانتا اور قصر و تقیید با منظور کرتا ہی کہ اللہ تعالے
نے اتباع حق کا امر اور اتباع باطل سے آیات عدیدہ میں نہی فرمائی ہے اور فرقہ مخالف اگرچہ مصداق

اہل ذکر بالذات ہے لیکن چونکہ اوسنے تاویل آیات اور احادیث اور استخراج احکام اُن سی بطور
باطل اور موافق ہوا کیا ہے پس اتباع اوسکا ممنوع ہے تو بالضرور اہل ذکر مین تخصیص ماننا پڑی نزدیک
ہر فرقہ امت اجابت کے اور یہہ کیسی ہو سکے کہ ہر فرقہ امت اجابت دوسری فرقہ امت اجابت کو جاننے
والا اور ماننے والا قرآن شریف اور احادیث کا نجانے غایت الامر یہہ ہے کہ چونکہ استخراج احکام اور تعیین
معانی کتاب وسنت اور تصحیح وتغلیط احادیث مین بنا بر قواعد اور اصول مقررہ ہر فرقہ کے اختلاف
ہے اور اسی سبب سی عقائد اور فروع مقررہ ہر فرقہ مین نسبت دوسری کے یون بعید ہے اور
نزدیک ہر فرقہ کے استنباطات دوسرون کی باطل ہین پس حکم اتباع وتقلید جو آیہ فَاسْئَلُوا اَهْلَ الذِّكْرِ
سے مطلقا مفہوم تھا ساتھہ آیات نہی اتباع باطل وہوا کے مخصوص کیا جائیگا ساتھہ اہل ذکر متبعین حق
کے پس یہہ جو مولف معیار نے کہا کہ ہر فرقہ دوسری فرقہ کو مصداق اہل الذکر کا نہین جانتا الخ معلوم
نہین کہان سی کہا اور ذکر سے مراد کیا لیا اگر مراد اوسکی ذکر سے ملت مقررہ ہر فرقہ کا ہے چنانچہ تعمیم
اُسکی ذکر حق اور ذکر باطل اور ذکر مشوب بہوای نفسانی اسپر دال ہے اسلئی کہ قرآن شریف اور احادیث
نبوی صلی اللہ علیہ وسلم مین مشوب ہوا اور بطلان نہین ہے البتہ مذاہب مستخرجہ اُس سے مشوب ساتھہ اسکی ہو سکتی
ہین تو بالکل مخالف تفسیر اور آرای صائبہ علما ہے کما ذکرنا سابقا اور بھی وقت نزول آیہ کریمہ کو دسکے
ملل مختلفہ موجود تھی کہ لفظ ذکر اونکو شامل ہوتا اور بعضہ اوسکی قیدین نکالی جاتین علاوہ یہہ ہے کہ بر تقدیر
تسلیم اسکی ہمارا مدعا ثابت ہوا اسلئی کہ ہمنی تو یہی کہا تھا کہ لفظ اہل الذکر کا عام تھا اور شامل تھا جمیع
اہل ملت اور جاننے والون قرآن شریف اور احادیث کو لیکن اوسمین تخصیص کرکے ہر فرقہ دوسرے
فرقہ کو نکالتا ہے اور یہہ امر تمنے خود تسلیم کرلیا اور کہا کہ لفظ ذکر کا جو کہ مضاف الیہ لفظ اہل کا ہے
فی نفسہ تو مطلق تھا اور شامل تھا ذکر حق صریح کو بھی اور ذکر باطل محض کو بھی اور ذکر مشوب بہوای نفسانی
کو بھی لکن اس آیہ مین مقید ہے ساتھہ قید حق کے اور باعث اس تقیید پر آیات قرآنی اور احادیث صحیحہ ہین
انتہے اور بیان تسلیم تمہاری کا یہہ تھی کہ تخصیص کہتے ہین قصر عام کو اوپر بعض مسمیات کے کما قال سے
مسلم الثبوت وہو ای التخصیص قصر العام علی بعض مسمیاتہ فی الارادۃ وقد یقال لقصر اللفظ مطلقا علی
بعض مسماہ فیتناول بعض تقیید المطلق انتہی من شرح بحر العلوم ہان تمنے لفظ ذکر کو مطلق کہا
پہر اوسکو شامل لیا واسطے ذکر حق اور باطل اور مشوب بہوای نفسانی کے پس اس تقدیر پر موافق قول

مختار اصولیین کے تخصیص نکہہ سکین کے اسلئی کہ تخصیص مختار اصولیین کی عبارت ہی تعمیم عام سی اور بعض
مسمیات اوسکی کے کا مرجع مسلم الثبوت تو جب ذکر کو مطلق کہا تو عام کہان ہی کہ تعمیم اسکا بعض مسمیات
پر کیا جاوی تو جواب اسکا یہہ ہے کہ لفظ جو شامل ہو معانی کثیرہ کو باعتبار وضع واحد کے اگر مستغرق
ہو جمیع افراد کو تو اوسکو عام کہتے ہین اور اگر مستغرق نہو پس یا اوسمین افراد غیر محصور لئے جائین تو
وہ جمع منکر ہے یا افراد محصور معتبر ہون تو وہ اسم عدد ہی اور اگر موضوع ہو لفظ واسطی معنی واحد کے
اور اسکا شمول نہو معانی متعددہ کو تو ان دونو کو خاص کہتے ہین خواہ وہ معنی واحد ہون باعتبار
شخص کے یا باعتبار نوع کے یا باعتبار جنس کے کما قال فی التوضیح اللفظ ان وضع لکثیر وضعا
متعددا مشترکا او وضعا واحدا والکثیر غیر محصور فعام ان استغرق جمیع ما یصلح لہ والا فجمع منکر ونحوہ
وان کان الکثیر محصورا کالعدد والتثنیۃ او وضع للواحد فخاص سواء کان الواحد باعتبار الشخص
کزید او باعتبار النوع کرجل وفرس او باعتبار الجنس کانسان انتہی پس شمول افراد کا سوا عام
اور جمع منکر یا مثل اوسکی اور اسم عدد کے نہین ہوتا اور جب تمنی لفظ الذکر کو عام نہ کہا تو جمع منکر
اور مثل اوسکی اور اسم عدد بھی نہین ہی پس افراد کو شامل کیونکر ہوگا اور ذکر باطل اور ذکر مشوب
بہوا ہی نفسانی وغیرہ اوسکی افراد کیونکر پڑینگے تو لامحالہ بر تقدیر شمول اسکی کے واسطی افراد کے
اسکو عام مانونگے اور تخصیص اوسمین جاری کرونگی اور یہی ہمارا مدعا ہی اگرچہ یہہ فرق ہی کہ ہمنے
لفظ اہل الذکر باعتبار لفظ اہل کے عام کہا ہی اور تمنی باعتبار ذکر کے لیکن مآل واحد ہے اور وجہ
مؤلف معیار نے ذکر کو مطلق اور شامل واسطی افراد کے مانکر پہر اوسمین تقیید ساتھہ آیات مذکورہ
کے جاری کی ہی دلیل اوسکا یہہ ہی کہ آیہ فاسئلوا اہل الذکر الخ مفید ہی وجوب سوال کے اہل ذکر سی وقت
لاعلمی کے اور ورود آیہ کا تو خاص تہا بیچ سوال کے احوال رسل سی کہ وہ بشر تھے یا ملک لیکن باعتبار
عموم لفظ اس سی حکم وجوب سوال کا وقت لاعلمی مسائل دین کے اور حکم وجوب تقلید بیچ مسائل تقلید
کے بھی مستنبط ہوا پس اگر موافق زعم مؤلف معیار کے ذکر کا شمول اقسام متعددہ کو مان لین تو معنی آیہ کریمہ
کی یہہ ہونگی کہ تم وقت لاعلمی کی اہل ذکر سی خواہ وہ اہل ذکر حق ہون یا اہل ذکر باطل اور مشوب بہوا دریافت کرلو
پس تخصیص اس عموم کی بانظر ہوگی کہ کوئی آیہ یا حدیث متواتر یا مشہور مخالف اس مفہوم وجوب سوال کے
مطلق اہل ذکر سے وارد ہو یعنی مضمون اسکا یہی ہو سوال اہل ذکر مخصوص سی مثلا اہل ذکر باطل یا مشوب بہوا ہی نفسانی

سی تو ایسی آیہ یا حدیث مخصص عموم مذکور کے ہو سکتی ہی جیسی لَا تَتَّبِعُوا الْهَوَاءَ كُمْ وغیرہ اور آیہ کریمہ ذٰلِكَ
بِاَنَّ اللّٰهَ نَزَّلَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ جسکا مضمون یہہ ہی کہ یہہ عذاب مذکور اُن اہل کتاب پر جنہون نے کتب سماویہ
مین سی آیات کو چھپایا یا تحریف کی اس سبب سے ہی کہ اللہ تعالی نے کتاب یا قرآن کو ساتھہ حق کے نازل کیا
ہے اور انہون نے اسکی عداوت کی اور سمجھہ بوجھکر مخالفت اختیار کی کما قال فی البیضاوی وغیرہ ای ذٰلک
العذاب بسبب ان اللہ نزل الکتاب بالحق فرفضوہ بالتکذیب او الکتمان انتہی مخصص حکم وجوب سوال
کے نہین ہو سکتی اسلئی کہ خبر تنزیل قرآن شریف کو ساتھہ حق کے منافات ساتھہ حکم مذکور کے اور
مدافعت عموم مستفاد سی کب ہی کہ یہہ اوسکی مخصص پڑی اور اسیطرح آیہ وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا
الْحَقَّ وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ الخ مین خطاب ہی واسطی اہل کتاب کی جو اپنی طرف سی آیات بنا کر کتب سماویہ مین ملا دیتے
تھے پس اونکو اس فعل سے نہی فرمائی ہی کما قال فی البیضاوی نہی بالمعنی لا تخلطوا الحق المنزل بالباطل
الذی تختلقونہ وتکتبونہ حتی لا یتمیز بینہما او لا تجعلوا الحق ملتبسا بسبب خلط الباطل الذی تکتبونہ فی
خلالہ او تذکرونہ فی تاویلہ انتہی اور آیہ کریمہ فَاسْئَلُوْا اَهْلَ الذِّكْرِ مین بالذات خطاب ہی مشرکین کو جو
بشریت اور رسالت مین منافات کا زعم کرتے تھے پس مامور بہم اس آیہ کے غیر ہین انکی جنہین نہی فرمائی
ہے اختلاط مذکور سی تو ایسی نہی کو تخصیص عموم مذکور سی کیا علاقہ اسی قیاس پر سمجھنا چاہیئے باقی آیات
مذکورہ اور احادیث مسطورہ مولف معیار کو جو اسجگہہ اونکو مخصص ٹھہرایا ہے کہ اونمین کوئی بھی تخصیص مذکور
پر دال نہین اور ہمنی دو آیتون کو بطور مشتے نمونہ خروار پے کے ذکر کرکے تفصیل باقی کی باعتماد فہم اذکیاء
منصفین بخوف اطالہ تطویل موقوف رکھی اور یہہ جو کہا ہے کہ بالیقین معلوم ہوا کہ اس آیہ مین مراد ذکر
سی ذکر حق ہی سو جو کوئی اہل ایسی ذکر کا ہوگا عموماً خواہ کوئی ہو اوسکا اتباع واجب ہوگا وقت لا علمی
کے اور وہ نہین ہی مگر فرقہ ہمارا الخ کلام سے حاصل ہے اسلئی کہ اولا تو ذکر کو پہلے شکول واسطی افراد
کثیرہ کی ماننا اور پہر تخصیص اور تقیید کرکے بعض افراد کو سوای ذکر حق کے نکالنا واسطی مراد ہونے ذکر حق
کے ذکر مذکور سی کیا ضرور ہی ہم کہتے ہین کہ لفظ ذکر آیہ مین معرف باللام ہے اور اصل اوسمین عہد ہے
جبتک کوئی قرینہ خلاف کا نہو کما ہو مصرح و مسلم عند الخصم و سیجی مفصلا پس مراد اس سی کتب سماویہ اور
اخبار ماضیہ واقعیہ ہین تو ابتداً بغیر تخصیص اور تقیید کے ذکر سی ذکر حق مراد ہوا اور زعم مولف باطل رہا اور
ثانیاً ہمنی مضمون مذکور تسلیم کیا مگر مراد ہونے ذکر حق سی بطور مزعوم کے یہہ کب لازم ہی کہ اتباع مسئول منہ

کا واجب ہو جائیگا ہی کہ سوال مذکور اسلئی رفع اشتباہ کی ہو کہ کا مرمن التفاسیر اسلئی تحصیل علوم غیر مفید
کے یا تقلید کی مگر ان مسائل مین جو اتباع اور تقلید اونمین جاری نہین جیسی مسائل مقابلہ با ضروریات مین
اور ثانی یہہ بھی تسلیم کیا لیکن یہہ کیونکر لازم ہوا کہ وہ فرقہ خاص مؤلف کا ہے اور اہل سنت والجماعت
بجہات اسی سے ہی ہم کہتے ہین وہ فرقہ ہمارا ہی اور اہل سنت ہم ہین اور الجابہ کہ ہمنی اسکو بھی مسلم
رکھا مگر ہم کہتے ہین کہ وقت لاعلمی کے اتباع ہر جاننی والیکا فرقہ اہل سنت مین سے واجب ہوا تو جاننی
والے ذکر حق کے بعضی مجتہد ہین اور بعض مقلد اور ہر ایک انہین سے منقسم ہی طرف اقسام کثیرہ کی اب بر تقدیر
مؤلف سیارہ کے نہ جاننے والا مسائل کا یا ایک وقت مین سبکا اتباع کریگا سو یہہ باوجود لزوم تقلید مقلد اور
لزوم اتباع کے بیچ ہر امر غیر معلوم کے خیر امکان سے باہر ہی یا بعض کا اتباع کریگا سو اسمین باوجود لزوم
ترجیح من غیر مرجح کے ترک واجب کہ وہ اتباع ہر جاننی والیکا ہے وقت لاعلمی کے موافق زعم مؤلف کے
لازم آئیگا وہو مالا یخفی وبہ العاقل علاوہ یہہ کہ ذکر حق شامل ہی توراۃ اور انجیل اور زبور وغیرہ کو بھی
کما نقلنا من التفاسیر پس تقدیر مؤلف پر لاعلمون کو اتباع واقفین ان کتب کا بھی موافق حکم اس آیہ
کے واجب ہوگا ہو الذی لا یمیل الیہ مائل ولا یلزم الا من کلام السفیہ الجاہل اور یہہ جو کہا کہ ہر ایک فرقہ
ذکر کو قسیم حق کی منضم کرکے اوسکو اپنی مذہب مین منحصر کرتا ہے اور اپنی لوگونکو اہل اس ذکر کا ٹھہراتا
ہے باوجودیکہ اہل اپنی عموم پر ہے انتہی ساقط ہوا اسلئی کہ پہلے ہم تفاسیر سے نقل کر چکے کہ اس آیہ شریفہ
مین ذکر سے مراد کتب سماویہ اور اخبار ماضیہ واقعیہ ہین اور بطور تعمیم حکم کے مجتہدین نے قرآن شریف اور
احادیث نبویہ کو بھی اسمین داخل کیا ہی اور سب فرقہ امتہ اجابت کی بلکہ اہل کتاب جنہون کو کتب سماویہ کا
علم ہی سب اسمین داخل اور اہل ذکر ہین پس خاص کرنا ہر فرقہ کا ذکر حق کو ساتھہ اپنی خیال باطل ہی وقدم
تفسیر مذکور **قال صاحب التنویر** پس بعد تخصیص اس آیہ اور تقریر مذاہب کے الخ **قال علیہ مؤلف**
المعیار اسمین دو دعوی کئی پہلا یہہ کہ اہل سنت کا اجماع ہوگیا الخ **اقول** جسوقت یہہ مان لیا کہ تقلید ائمہ
اربعہ ہی کی چاہیئے پس قطعاً لازم ہوا کہ ایک کی ائمہ اربعہ مین سے تقلید کریگا اسواسطے کہ جس مسئلہ قابل
تقلید مین مقلد نے تقلید کرنا چاہی تو بر تقدیر تسلیم مذکور کے ائمہ اربعہ کی اقوال اور مذاہب تلاش
کریگا اب مذاہب ائمہ اربعہ کے یا باہم مخالف ہونگی یا موافق اگر مخالف ہین تو عمل مذاہب مخالفہ پر حادثہ
واحدہ مین بیچ حالت واحدہ کی محال ہی کما لا یخفی تو بالضرور ایک کو مذاہب اربعہ مین سے واسطے تقلید کے

اختیار کریگا اور ایک حادثہ معینہ مین ایکوقت مین عمل مذہب امام ابوحنیفہ پر مثلاً اور دوسری وقت مین مذہب
امام شافعی پر مثلاً کیا تو جب بھی تقلید ایک ہی کی ہوئی اسلئی کہ تقلید عبارت ہی قبول کرنے قول غیر سے بلا
دلیل کما قال السید السمہودی فی عقد الفرید التقلید قبول قول الغیر بان یعتقد من غیر معرفۃ دلیلہ انتہی تو
جب عامل نے مثلاً مذہب ابی حنیفہ پر عمل کیا تو اسوقت مین قبول انہین کا قول کیا اور جب عمل موافق قول
شافعی کے کیا تو اسصورت مین قبول ہوا قول شافعی کا بہرحال ہر مسئلہ مختلف فیہا مین تقلید ایک امام سے زیادہ
کی ہو نہین سکتی اور اگر مسئلہ مطلوبہ مین آرای مجتہدین کے متفق ہین تو اسصورت مین سبکا مقلد کہو یا ایک کا بہر تقدیر تقلید
ایک کی لازم ہی تو بر تقدیر تسلیم حصر مذاہب کے بیچ چار کے اور وجوب تقلید انہین کے لزوم تقلید ایک کا
ایسا ہوا جیسا کہ چار کے جفت ہونیکو انقسام بمتساوین لازم ہی کہ اسکا انکار عاقل سے ممکن نہین انصاف کرنا
چاہیئے کہ یہہ کلام مولف معیار کا کہ فرض کیا کہ مذاہب اربعہ کی تقلید چاہیئے لاکن اس سے یہہ کہان لازم ہوا
کہ ایک مذہب خاص کی بھی تقلید واجب ہو جاوے یہہ آجتک کسی اہل عقل نے دعوی نہین کیا جیسا کہ چار کے جفت
ہونی سی ایک کی جفت ہونیکا دعوے کسی نے نہین کیا انتہی کیسا کلام بیمعنی ہی شاید رقم مولف معیار مین معنے
اس کلام صاحب تنویر کے پس دلالت کی اس آیہ نے کہ تقلید ایک کی ائمہ اربعہ مین سے واجب اور لازم ہی انتہی یہہ
قرار پائی کہ بحکم آیہ مذکورہ کے جمیع مسائل مین بیچ ہر حال کے بضرورت یا بلا ضرورت تقلید ایک ہی امام کے ائمہ
اربعہ مین سے واجب اور لازم ہی حاشا کہ مراد صاحب تنویر اس محل مین یہہ ہو یہہ ثمرہ ہی خوش فہمی مولف
معیار کا ورنہ بحکم آیہ کریمہ مذکورہ تقلید جزئی ثابت کرنا فہم سلیم سے مستبعد ہی البتہ جس جگہہ تقلید جزئی ثابت
کیجائیگی اور تفصیل اسکی آئیگی وہانپر دلیل بھی اسکی معرض بیان مین لائی جائیگی **قولہ** اور دعوی اول اس سے
زیادہ تر باطل ہی اسلئی کہ آجتک یہہ بھی کسی نے نہین کہا کہ اس آیہ مین ائمہ اربعہ مراد ہین پہر اجماع کا
کیا نام لینا ہی الخ **اقول** علمای محققین نے برہان وجوب تقلید آیہ کریمہ فاسئلوا اہل الذکر الخ کو گردانا ہے
کما نقلنا سابقا عن کلام السید السمہودی والمحقق ابن الہمام وقال العلامۃ ابن الساعاتی فی نہایۃ الوصول
الی علم الاصول المختار ان المحصل لعلم معتبر اذا لم یبلغ رتبۃ الاجتہاد یلزمہ التقلید وقیل ان تبین لہ صحۃ

اجتہادہ بدلیلہ والا لم یجز والجائی مالم یکن کالعبادات الخمس لنا فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون
انتہی وقال فی مسلم الثبوت غیر المجتہد المطلق ولو عالما یلزمہ التقلید فیما لا یقدر علیہ من الاجتہادیات
علی التحری ومطلقا علی نفیہ وقیل انما یلزم العالم بشرط ان تبین لہ الصحۃ بدلیلہ لنا المجتہدون من الصحابۃ

وغيرهم كانوا يفتون من غير ابداء المستند ويتبعون من غير نكير وشاع وذاع واستدل فاسئلوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهي تعم في من لم يعلم وفيما يعلم لان الامر اسند بسبب يتكرر بتكرره انتهى
اور بسوفت بیان وجوب تقلید آیہ مذکورہ تھی تو ہر زمانہ میں حکم آیہ مذکورہ کے مقلدین کو مسائل اجتہادیہ غیر
منصوصہ میں طرف مجتہدین اس زمانہ کے رجوع کرنا اور ان سے معلوم کرکے اتباع کرنا واجب ہوگا اور جب
اجماع ہوگیا علمای محققین کا اسبات پر کہ عوام مومنین کو تقلید صحابہ سے منع کیا جاوے بلکہ عوام تقلید کریں
ان مجتہدین کی جنہوں نے مسائل کو منقح کرکے تدوین ابواب فصول اور ترتیب فروع و اصول کی ہے اور
بعض متاخرین نے اسی اجماع پر مبنی کیا اسبات کو کہ سوا ائمہ اربعہ کے اور کی تقلید جائز نہیں اسلئے کہ ضبط
مسائل اور تقیید اطلاقات اور تخصیص عمومات وغیرہ جو ضروریات تقلید سے ہے اور مجتہدین کی یہاں پایا
نہیں جاتا تو اسوقت میں باجماع محققین علماء امت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم مصداق اور مورد تحقق اہل الذکر
کے ائمہ اربعہ ہونگے نقل کیا اس اجماع کو علامہ محقق سید سمہودی نے ابن الہمام سے کہ وہ نقل کرتے ہیں امام
فخر الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ سے اور کلام اونکا یہہ ہے وقال محقق الحنفیۃ الکمال ابن الہمام رحمہ اللہ تعالی
نقل الامام فی الفخر الرازی رحمہ اللہ تعالی اجماع المحققین علی منع العوام من تقلید اعیان الصحابۃ
بل یقلدون من بعدہم الذین تصدوا وضعوا ودونوا وعلی ہذا ما ذکرہ بعض المتاخرین من منع تقلید
غیر الاربعۃ لانضباط مذاہبہم وتقیید مسائلہم وتخصیص عمومہا ولم یوجد مثلہ فی غیرہم لانقراض اتباعہم وہو
صحیح انتہی وقال مولانا شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ تعالی فی عقد الجید اعلم ان فی الاخذ بہذہ المذاہب الاربعۃ
مصلحۃ عظیمۃ وفی الاعراض عنہا کلہا مفسدۃ کبیرۃ ونحن نبین ذلک بوجوہ احدہا ان الامۃ قد اجتمعت
علی ان یعتمدوا علی السلف فی معرفۃ الشریعۃ فالتابعون اعتمدوا فی ذلک علی الصحابۃ وتبع التابعین
اعتمدوا علی التابعین وہکذا فی کل طبقۃ اعتمد العلماء علی من قبلہم والعقل یدل علی حسن ذلک لان الشریعۃ
لا تعرف الا بالنقل والاستنباط والنقل لا یستقیم الا بان یاخذ کل طبقۃ عمن قبلہا بالاتصال ولا بد فی
الاستنباط من ان یعرف مذاہب المتقدمین لئلا یخرج من اقوالہم فیخرق الاجماع ویبنی علیہا ویستعین
فی ذلک بمن سبق لان جمیع الصناعات کالصرف والطب والشعر والحدادۃ والنجارۃ والصیاغۃ لم تتیسر لاحد
الا بملازمۃ اہلہا وغیر ذلک نادر بعید لم یقع وان کان جائزا فی العقل واذا تعین الاعتماد علی اقاویل السلف
فلا بد من ان یکون اقوالہم التی یعتمد علیہا مروۃ بالاسناد الصحیح او مدونۃ فی کتب مشہورۃ وان یکون

مخدومة بتبيين الراجح من المرجوح من محتملاتها وتخصيص عمومها في بعض المواضع وتجمع المختلف منها
وتبيين علل احكامها والا لم يصح الاعتماد عليها وليس مذهب في هذه الازمنة المتاخرة بهذه الصفة
الا هذه المذاهب الاربعة انتهى بالجملة اجماع محققين علما كا اوپر عدم اعتماد كے سوا مذاهب اربعه كے
اور عدم جواز رجوع كے طرف غير مذاهب اربعه كے بهى اجماع هے اوپر اسبات كى كه مراد اهل الذكر سے
اب آئمه اربعه هين اور اجماع كرنا اوپر اسبات كى كه تحقيق مسائل اور تقليد احكام مين رجوع طرف سلف
صالحين كے چاهيئى اجماع هى اوپر حكم كلى كے كه هر زمانه كے سلف صالحين كيطرف رجوع كرنا جزئيات
اجماع مذكور سے اور مورد تحقق كليه مذكور كا هوگا اور هرگاه كه سلف صالحين سے نه باقى رهى روايات
معتبره اور مذاهب صحيحه مدونه سوا ائمه اربعه كے تو اب واجماع حكم كلى پر متحقق هوگا اس صورت جزئيه
مين كه وه رجوع هى تحقيق مسائل مين طرف ائمه اربعه كے كه سلف صالحين سے لايق اتباع وتقليد سوا انكے
دوسرا نهين پس يهى اجماع اجماع هى اوپر اسبات كى كه اسوقت مين مراد اهل الذكر سے آيه فاسئلوا
اهل الذكر مين ائمه اربع هين اور تفصيل جزئيات كى اوپر اصولى كے لازم نهين كه استنباط حكم وجوب
تقليد مين آيه مذكوره سے بيان جزئيات اهل الذكر كا كر ديا كما قال في التلويح ليس على الاصولي
التعرض لتفاصيل الجزئيات انتهى اور اسمين تامل نهين كه آيه كريمه مين اهل الذكر سے بالذات ائمه
اربعه مراد نهين هين بالذات تو خطاب هى رجوع كرنے كا وقت لاعلمى كے طرف علما اور مجتهدين
كے مطلقا خواه ائمه اربعه هون يا غير اونكے لكن جب با اجماع علما نه باقى رهى مجتهدين لايق
اتباع سوا ائمه اربعه كے تو بالضرور مصداق اهل الذكر كے اور مرجع واسطے تقليد كے نهونگے
مگر ائمه اربعه اسكى ايسى مثال هے كه كهاجاوے اجماع اوپر تعيين اوقات پنجگانه نماز كے كليه ثابت هے
اور خصوصيات مصلين اور ازمان اور بلاد سے اسمين تعرض اور بحث بالذات نهين اب اگر كهاجاوے
كه اوقات نماز پنجگانه زيد يا عمرو كى يا اهل رامپور يا دهلى كى يا زمانه مخصوص كى با اجماع ثابت هين
تو يهه امر بلا تامل صحيح هے اسواسطى كه زيد وغيره مذكورين سب مصداقات هين كليه اجماع مذكور كے
اور داخل هين بيچ اوسكى پس اجماع كهنا اوپر حكم كلى كے اور خارج كرنا جزئيات اوسى كلى كو حكم اجماعى سے
كما انتهى الصاقى هے اور موجب هى مفاسد عظيمه كا بيچ دين كے اسلئى كه بيشتر احكام شرع كليه ثابت
هين اور جارى كرنا اونكا جزئيات مين بحكم اندراج اونكے بيچ كليات كے هى پس اگر جزئيات كو ان مين

سی خارج کیا جاوے تو ثبوت حکم حق میں خرابی سے کیونکر ہوگا اور اسیطرح اس کلام منقول محمد دی
سی قال بعض المفسرین فعلیکم یا معشر المومنین باتباع الفرقة الناجیة السواد الاعظم اہل السنة والجماعة وفقنا
اللہ تعالی وتوفیقہ فی امر الفرقة وحفظہ وحفظنی من مخالفتہم وہذہ الطائفة الناجیة قد اجتمعت
الیوم فی المذاہب الاربعة الحنفیة والمالکیة والشافعیة والحنبلیة ومن کان خارجا من ہذہ المذاہب
الاربعة فی ذلک الزمان فہو من اہل البدعة والنار انتہی سی اجماع اور اس امر کے کہ مرجع اور اتباع و تقلید
کے ائمہ اربعہ ہیں مفہوم ہوتی ہے کہ جس وقت یہ بات مسلم ہوئی کہ اب فرقہ ناجیہ جمع ہو گیا ہے
بیچ مذاہب اربعہ کی اور جو کوئی اب مذاہب اربعہ سی خارج ہی وہ اہل بدعت اور نار سی ہی تو سب اہل فرقہ
ناجیہ کا راستہ طریقہ ائمہ اربعہ کا ٹھہرا پس اجماع فعلی مجموع فرقہ ناجیہ کا کہ مجتہدین سوا مجتہد مطلق کے
اور غیر مجتہدین سب اوسمیں داخل ہیں اسپر ہوا کہ سوا ان مذاہب اربعہ کے اور مذہب کسی طرف رجوع مخالف ہے
طریق فرقہ ناجیہ کے اور فاعل اسکا داخل ہے بیچ حکم آیہ کریمہ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى
وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ الخ کی اور رکن اجماع کا موافق مختار محققین اہل اصول کے اتفاق ہی مجتہدین
کا اور مجتہدین میں قید مستنبطین کے نہیں ہی کسی طبقہ کے مجتہدین ہوں اونکی اتفاق سی اجماع ثابت
ہو جائیگا قال العلامة البہاری فی مسلم الثبوت واصطلاحا اتفاق المجتہدین من ہذہ الامة فی
عصر علی حکم شرعی انتہی اور چونکہ مجتہدین کے لفظ سی دہوکا پڑتا ہی مجتہدین مطلقین کا بناء علی
انہ الفرد الکامل پس واسطی دفع اس احتمال کے اور محققین نے مجتہدین کی جگہہ پر لفظ اہل حل وعقد کا
اختیار کیا یعنی وہ لوگ کہ جنکی افکار صائبہ سی انحلال اور انعقاد امور دین کا ہوتا ہی خواہ وہ مجتہد مطلق
ہوں یا غیر مجتہد مطلق کما قال العلامة ابن الساعاتی فی نہایة الوصول الاجماع اتفاق جملة اہل الحل
والعقد من امة محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی عصر علی واقعة فالاتفاق یعم الاقوال والافعال والسکوت والتقریر
انتہی اور یہہ امر بھی کلام نہایة الوصول سی واضح ہو گیا کہ اجماع کی لئے قول کرنا مجمعین کا ضروری نہیں
ہے فعل اور سکوت اور تقریر سی بھی اجماع ہو جاتا ہی وقال فی مسلم الثبوت لو اتفقوا علی فعل او قول
فالمختار انہ کفعل الرسول لان العصمة ثابتة لاجماعہم کشبوتہا لہ انتہی وقال فی المنار وشرحہ الاجماع
ہو فی اللغة الاتفاق وفی الشرع اتفاق مجتہدین صالحین من امة محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی عصر
واحد علی امر قولی او فعلی رکن الاجماع نوعان عزیمة وہو التکلم منہم بما یوجب الاتفاق ای

اتفاق الكل على الحكم بان يقولوا اجمعنا على هذا الشيء كان ذلك الشيء من باب القول او شرعوا فيه
في الفعل كان من باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا في المضاربة
او المزارعة او الشركة كان ذلك اجماعا منهم على شرعيتها انتهى پس اجماع فعلی کلام منقول طحطاوی سے ایسا
واضح ہی کہ صاحب فہم اسکا انکار نہیں کرسکتا مگر مؤلف معیار نے طرف معنی کلام مذکور کے غور نکیا اور ظاہر
لفظ اجتمعت پر جو ماضی ہی باب افتعال سی نظر کرکے منافات اوسکی ثبوت اجماع سی ساتھ اس کلام کے
بجہت ہونی اجماع کے باب فعال سی ملحوظ کی یہہ دیکھا کہ حاصل اس کلام کا راجع ہی طرف ثبوت اجماع کی اور
غرض مؤلف تنویر الحق کی اس کلام سی باعتبار حاصل کلام کے برآتی ہی اور ظاہر لفظ اجتمعت اور اجمعت
سی بحث نہیں واللہ سبحانہ یہدی الحق وہو یہدی السبیل **قولہ** اب طحطاوی کے اس دعوی کے کہ آجکے دن
اہل سنت مذاہب اربعہ مین منحصر ہین اور سوا انکی جو ہو سو وہ اہل بدعت سی ہی تحقیق کیجاتی ہی **اقول**
یہہ جو قاضی عضد نے رسالہ عقائد مین کہا ہی کہ فرقہ ناجیہ اشاعرہ ہی ہین اور محقق دوانی نے شرح
مین اوسکو مسلم رکھا اور مبرہن کیا مراد اس سی یہہ ہے کہ اصول اعتقادیات مین جو اشاعرہ ہین اگرچہ بعضی
امور مین باہم انہون نے اختلاف کیا ہو لیکن وہ امور اصول اعتقادات کے نہین ہین کہ انکی مخالفت سی
ایکدوسری کی تخطیہ یا تفسیق کرے وہ لوگ مصداق ہین فرقہ ناجیہ کے اب اس معنی کے لحاظ سی ماتریدیہ
بھی اشاعرہ مین داخل ہین قال فی حاشیۃ شرح العقائد لمولانا نظام الدین وغیرہ انہ لا اختلاف بین
الماتریدیۃ والاشاعرۃ فی اصول الاعتقادیات بحیث یفسق بہ احدہما الاخری او یکفر فنجاۃ احدہما
توجب نجاۃ الاخری وان کانت الماتریدیۃ مخالفۃ للاشاعرۃ فی بعض المسائل انتہی پس ساقط ہوا وہ جو
مؤلف معیار نے کہا کہ مراد عبارت عقاید جلالیہ سی حصر عادی واکثری ہی نہ حصر حقیقی تنزیلی کہ ماتریدیہ
اس سی خارج ہو جائین اور یہہ جو کہا ہی کہ عقاید جلالیہ مین حصر ادعای محض کیا ہی مگر ہی اسبات کا
کہ مؤلف نے شرح عقائد جلالی کو نہین دیکھا ورنہ اسمین تو اسی محل مین سیاق حدیث سی برہان قائم
کی ہے اوپر اس دعوی کے پس حصر ادعای محض کیونکر ہوا کما قال فان قلت کیف حکم بان الفرقۃ
الناجیۃ ہم الاشاعرۃ وکل فرقۃ تزعم انہا الناجیۃ قلت سیاق الحدیث مشعر بانہم المتعبدون
بما روی عن النبی علیہ السلام وعن اصحابہ وذلک انما ینطبق علی الاشاعرۃ فانہم یتمسکون
فی عقائدہم بالاحادیث الصحیحۃ المرویۃ عنہ صلی اللہ علیہ وسلم وعن اصحابہ رضی اللہ تعالی عنہم

وقد تجاوزوا عن ظاهرها الا بالضرورة ولا يشترط سلوك مع غيرهم كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم و
لا مع النقل عن غيرهم كالشيعة المشبهين لا يروى عن ائمتهم لاعتقادهم العصمة فيهم انتهى اس كلام
سے بھی ظاہری تائید توجیہ سابق کی اسلئی کہ اشاعرہ کو متعصب موافق احادیث صحیحہ کے جو مروی ہین
نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اصحاب کرام اونکی ہی قرار دیا اور اس معنی مین ماتریدیہ اور اشاعرہ
دونو شریکہ ہین اگرچہ بعض مسائل مین باہم مختلف ہین اب کلام اجماع منقول طحطاوی وغیرہ مین کیا جاتا ہی کہ
حصر کرنا فرقہ ناجیہ کا پیچھے مذاہب اربعہ کے استقرائی عادی ہی یعنی تتبع اور استقرا کیا تو صالحین محققین وغیرہم
من المومنین المنصفین کو انہین مذاہب اربعہ پر پایا اور بحسب استقرا اور عادت کے سوا مذاہب اربعہ کی کوئی
فرقہ نجات صالحین کا نہ دیکھا چنانچہ یہہ مضمون کلام منقول علامہ سمہودی سی نا قلا عن الامام فخر الدین الرازی
ظاہر ہی اور حصر کو اکثری کہنا جیسا کہ مولف معیار سی واقع ہوا گویا حقیقت مین نفی حصر کرنا ہی اسواسطیکہ
اکثریت کا فحوا تو یہہ ہی کہ بعض اسکی خلاف پر بھی ہین اور حصر کا مقتضا یہہ ہی کہ کوئی فرد اسکی خلاف
پر نہین پس موصوف کرنا حصر کو ساتھہ اکثریت کی قول کرنا ہی بالمتناقضین پھر اگر معنی حصر عادی کے
یہہ کئی جاوین کہ تتبع اور استقرار احوال صالحین مسلمین سی معلوم ہوا کہ بحسب عادت کی کسی مذہب کو
سوا مذاہب اربعہ کے اختیار نہین کرتے تھی تو مسلم ہی اور موافق ہی مقتضای لفظ کے اور یہہ کہنا کہ
چونکہ سوا مذاہب اربعہ کے روایات صحیحہ کسی مذہب کے نہین ملتی اس سبب سے مسلمین نے مذاہب اربعہ ہی
کو اختیار کیا کلام بلا دلیل اور تخمین صرف ہی اسواسطی کہ جس زمانہ مین اہل اسلام اور ارکان اجماع فی اجماع
فعلی اور پر اختیار کرنے مذاہب اربعہ کے کیا اور باقی مذاہب مجتہدین کو ترک کیا اوسوقت مین یہہ موجود
ہونا روایات مذاہب آخر کا غیر مسلم اور غیر منقول ہے اہل اُس زمانہ سی اور قول اہل اُس زمانہ کا بغیر
نقل کے ارباب اسوقت کی سی کیونکر مانا جائی اب ہمنی یہہ بھی تسلیم کیا کہ اوسوقت مین روایات صحیحہ
اور مذاہب کی نہین ملتی تھی لیکن سبب ترک کرنیکا منحصر فقدان روایات صحیحہ مین نہین جائز ہی کہ باوصف
[illegible] ہونے روایات صحیحہ کے ترک کرنا بسبب عدم ضبط اور تفصیل وغیرہ کے ہو جیسا کہ ابن صلاح
نے مصرح کیا وسیجی عنقریب علاوہ یہہ کہ نیت تارکین پر بغیر بیان اونکے کے کیونکر اطلاع ہوئی
کہ انہون نے اسی سبب سی اور مذاہب کو چھوڑا ہے اور بھی یہہ سبب ترک کا اونکی واسطی بن سکتا
ہے کہ جنہون نے مختارین مذاہب کو سوا مذاہب ائمہ اربعہ کے اور حافظین روایات صحیحہ انکی کو

نپایا ہو اور جنہون نے اور مذاہب والونکو دیکھا اور حافظین روایات صحیحہ اونکی کو پایا اور باایہمہ ترک مذاہب
آخر کا کیا اونکے حق مین یہہ سبب کسطرح بن سکیگا اور یہہ کہنا کہ تارکین اور مذاہب کے وہی لوگ تھی جنکو روایات
صحیحہ اُن مذاہب کے نہین ملی اور سبب ترک کا حق مین اُنکے سوا فقدان روایات صحیحہ کے دوسرا تھین تقول صرف
اور تعمل محض ہے بلکہ اس زمانہ مین بھی یہہ نہین کہہ سکتی کہ سوا مذاہب اربعہ کے اور مذاہب کے روایات
صحیحہ نہین ملتی دیار عرب اور شام اور روم وغیرہ مین کتب اور روایات صحیحہ اکثر مذاہب کی ملتی ہین و
من ادعی الفقدان و انحصار سبب الترک فی عدم الوجدان فعلیہ البیان اور یہہ قول بحر العلوم
کا نقلاً عن شرح التحریر واما المجتہدون الذین اتبعوہم باحسان الخ اور وہ دوسرا قول انہین
کا نقلاً عن شرح المسلم جنکا ترجمہ یہہ ہے اور لیکن وہ مجتہدین جنہون نے اتباع کیا صحابہ کا ساتھ
احسان کے پس وہ سب مساوی ہین بیچ صلوح تقلید کے ساتھ اپنے پس اگر فتوی سفیان ابن عیینہ
اور مالک ابن دینار کا ہمکو ملے تو اخذ کرنا اُسکا جائز ہے جیسے جائز ہے اخذ کرنا فتوی ائمہ اربعہ کا
لیکن نہ باقی رہی اور ائمہ سی کوئی نقل صحیح الا اقل قلیل اور اسیواسطی منع کرنیوالون نے انکی تقلید
سے منع کیا ہے پس اگر کوئی نقل صحیح اُن سی کسی مسئلہ مین ملے تو عمل اوسپر اور فتوائی ائمہ اربعہ پر
برابر ہی انتہی ما فی شرح التحریر پھر کلام ابن صلاح مین اور خلل ہی اسلئی کہ اور مجتہدون نے بھی مثل
ائمہ اربعہ کے کوششین کی ہین اور انکار اسکا مکابرہ اور سنے ادبی ہی بلکہ حق یہہ ہی کہ منع کرنا تقلید
غیر ائمہ اربعہ سے اسلئی ہی کہ کوئی روایت اونکی مذہب کی محفوظ نہین رہی یہانتک کہ اگر پائی جاوے
کوئی روایت صحیحہ کسی مجتہد کی تو جائز ہی عمل اوسپر تو نے نہین دیکھا کہ متاخرین نے فتوی دیا ہے
ساتھ قسم دینی گواہون کے قائم مقام تزکیہ شہود کے اوپر مذہب ابن ابی لیلی کے
جنکو مؤلف معیار نے سند گردانا ہی اسبات کی کہ مسلمانون نے جو مذاہب اربعہ
عمل ترک کر دیا اور تمام امت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم اب منحصر اور مجتمع ہو گئی بیچ مذاہب ا
یہہ تھا کہ روایات صحیحہ کسی مذہب کی سوا مذاہب ائمہ اربعہ کے نہین ملتی ولا
تکے نہین رکھتا اسلئی کہ بحر العلوم نے تو جواز اور عدم جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ مین بحث کی ہے اور اپنی
نظر مین یہہ محقق کیا ہی کہ فی نفسہ اور بالذات تقلید سب مجتہدین اہل سنت والجماعۃ کی جائز ہی
لیکن بسبب عارضہ نہ موجود رہنی روایات صحیحہ مذاہب آخر کی حکم عدم جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ

کیا گیا اس بات سے یہہ کب معلوم ہوا کہ ترک کرنا مسلمین کا مذاہب غیر ائمہ اربعہ کو بجہت نہ پایا جانے روایات
صحیحہ کے ہی اگر فرض کیا جاوے کہ روایات صحیحہ مذاہب غیر ائمہ اربعہ کے موجود تھی اور تقلید بھی انکی جائز
تھی بالذات لیکن واجب تو نہ تھی پس مسلمانون نے بعض مصالح مثل جمع ہونے اور مبوب ہونے اور
مہذب ہونے اور منقح ہونے کے مذاہب ائمہ اربعہ مین دیکھکر تقلید اورون کی ترک کردی تو اس سے جواز
تقلید غیر ائمہ اربعہ جو بالذات نظر بحر العلوم مین محقق ہوا تھا جاتا رہا اور یہہ ترک کرنا مخالف غرض
بحر العلوم کے نہوا پھر کلام اونکا سند مولف معیار کی کیونکر ہوگا اور یہہ بیان اسبات کا ہی کہ علے
تقدیر تسلیم صحت کلام بحر العلوم کا مثبت غرض مولف کا نہین آپ ذرا بنظر انصاف کلام بحر العلوم مین غور
کرو یہہ امر مسلم ہی کہ سب علماء مجتہدین اہل سنت والجماعۃ بالذات مستحق اس امر کے ہین کہ انکی تقلید
کیجاوے پس قول کرنا عدم جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ کا بسبب لحوق کسی عارض کے ہوگا لیکن یہہ امر کیونکر ثابت
ہوا کہ وہ امر عارض فقدان روایات صحیحہ مذاہب آخر کا ہی پس منحصر کرنا مولانا بحر العلوم کا عارض مانع
جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ کو بیچ فقدان مذکور کے بلا نقل و بیان مانعین جواز تقلید کے کسطرح قبول کیا
جاوے اور حال یہہ ہی کہ مانعین جواز خود علت عدم جواز کی بیان کرتے ہین کما قال فی مسلم الثبوت
اجمع المحققون علے منع العوام من تقلید الصحابۃ بل علیہم اتباع الذین سبروا وبوبوا ونقحوا وجمعوا
وفرقوا وعللوا وفصلوا وعلیہ استفتے ابن الصلاح منع تقلید غیر الاربعۃ لان ذلک لم یدون
غیرہم وفیہ ما فیہ انتہی وقال فی الحاشیۃ وفیہ ما فیہ اشارۃ الی ما قال القرافی انعقد الاجماع علی
ان من اسلم فلہ ان یقلد من شاء من العلماء بغیر نکیر واجمع الصحابۃ ان من استفتی ابا بکر وعمر فلہ
ان یستفتی ابا ہریرۃ ومعاذ بن جبل وغیرہما ولعل لقولہم من غیر نکیر فمن ادعی رفع ہذا الاجماع
فعلیہ الدلیل انتہے پس قول بحر العلوم کا مخالف بیان مانعین جواز کے کہ وہ حکم کرتے ہین عدم
جواز کا اور اسکی کوئی علت اپنے فہم مین قرار دیتے ہین قابل قبول نہین علاوہ یہہ کہ منع کرنا
جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ سے اسبات کو کب چاہتا ہے کہ اور مجتہدون کو لایق تقلید نہ سمجھا
اور اونپر طعن سوء کیا یہہ تو جب ہوتا کہ ہمنے حکم عدم جواز تقلید کا بجہت عدم لیاقت انکی کے
کیا ہوتا اور ہرگاہ منع جواز تقلید کا مستغنی ہے اوپر امر عارض کے باآنکہ بالذات من حیث
الاجتہاد والعدالۃ وغیرہما وہ مجتہدین لایق تقلید ہین تو اسصورت مین طعن سوء اور بے ادبی سا مجتہدین

کے کہان ہوئی جس طرح بحر العلوم نے خود حکم عدم جواز تقلید کا مستنبط کیا ہی اوپر فقدان رواۃ
صحیحہ کے اور اس سی نے ادبی ساتھ مجتہدین کے نہین ہی اسیطرح منع ابن صلاح مین کہ مبنی ہے اوپر
عدم تبویب و تنقیح وغیرہ کے نے ادبی نہین اور یہہ ابن صلاح نے نہین کہا تہا کہ مین اور مجتہدین کو
بالذات لایق تقلید نہین جانتا کہ یہہ اعتراض بحر العلوم کا اوسپر وارد ہوتا اور یہہ جو بحر العلوم نے
فرمایا ہے کہ علما نے تحلیف شہود قائم مقام تزکیہ کے مذہب ابن ابی لیلی پر بنا کرکے تجویز کی ہے امر
غیر مسلم ہے اسلئی کہ اولاً یہہ امر مخالف ہی معتبرات مشہورہ فقہ حنفی کے کما سیجئی مفصلاً اور ثانیاً علی التسلیم
ہم کہتے ہین کہ یہہ کیونکر معلوم ہوا کہ اس تجویز مین مذہب ابن ابی لیلی پر فتوی ہے البتہ کوئی تصریح مجوزین
تحلیف شہود کی اسمین ہو تو یہہ کہنا قابل قبول ہے ورنہ ہم کہہ سکتی ہین کہ اس تجویز مین مذہب ابن ابی
لیلے پر فتوی نہین ہی بلکہ رای ہماری مجتہدین کی مطابق ابن ابی لیلے کی پڑی ہے ثالثاً یہہ کہ مذہب غیر ائمہ
اربعہ پر عمل نکرنا مشروط ہی ساتھ عدم ضرورت کے پس اگر اس تجویز کو موافق مذہب ابن ابی لیلی کے
بجہت ضرورت اس بات کے کہ شاہد عدل مزکی کا ملنا بہی دشوار ہے اور تزکیہ اور تعدیل مین بہی احتمال
فتنہای اشرار ہے اختیار کیا تو اسمین منافات ساتھ حکم عدم جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ کے کہ مشروط ہے
بعدم وقوع ضرورت کے لازم نہین آتی اور یہہ جو مؤلف معیار نے اجتماع اہل سنت کو بیچ مذاہب ائمہ اربعہ
کے تین احتمالون مین منحصر اور مردود کیا پہلا احتمال تو نہ موجود رہنا روایات صحیحہ مذاہب آخر کا سوا ائمہ اربعہ
کے دوسرا احتمال ختم ہونا اجتہاد مستقل کا اوپر ائمہ اربعہ کے تیسرا احتمال نہ جائز ہونا اتباع کسی مجتہد کا
خواہ وہ صحابی ہو خواہ تابعی خواہ بعد ائمہ اربعہ کے ہو خواہ پہلی انسی پہر احتمال اول کو مسلم کرکے کہا
کہ ترک کرنا غیر مذاہب ائمہ اربعہ کو بجہت نپایا جانے روایات صحیحہ اُن مذاہب کے ہی جس وقت کوئی روایت
صحیحہ کسی مذہب کی ملجائیگی تو حصر اُٹھہ جائیگا اور باقی دونو احتمالونکو رد کیا پہلی یہہ دیکھو کہ حصر کرنا مؤلف
کا اسباب اجتماع مذکور کو تین احتمالون مین صحیح نہین ممکن ہی کہ تارکین مذاہب آخر نے روایات صحیحہ
بھی مذاہب آخر کی پائی اور سوا ائمہ اربعہ کے اور بہت علمای صحابہ اور تابعین وغیرہم من المجتہدین
کے اجتہاد کو بہی مسلم رکہا اور فی نفسہ اور بالذات ہر مجتہد کو لایق اتباع بہی جانا لیکن بسبب قوۃ ادلہ
اجتہادیہ اور ضبط اصول و فروع اور آثار تصحیح نیت اور شدت ورع ائمہ اربعہ کے اور مذاہب کے
اتباع کو ترک کردیا اور زعم تارکین مین یہہ امور مجتمعہ اور مجتہدین کے یہان نتہی چنانچہ کلام امام رازی

جو تنقیح مسلم الثبوت سی اور تقریر ابن صلاح کی اسپر دال ہی پس ابطال احتمالات مذکورہ سی ابطال
مدعا نہوگا دوسری یہہ کہ اگر احتمال اول جسکو مؤلف نے قبول کیا اختیار کریں جب بھی مدعا مؤلف
برنہیں آتا اسلئی کہ بالفرض اجتماع اہل سنت بیچ مذاہب اربعہ کی ہی بہت سی ہوا کہ روایات صحیحہ اور
مذاہب کے موجود نہ ہی لیکن جواز تقلید کسی اور امام کا سوا ائمہ اربعہ کے یا عدم جواز اوسکا اس بحث
سے علاقہ ہے اور کلام بحر العلوم سی یہہ بات ظاہر ہی کہ حکم عدم جواز تقلید کا مبنی ہی اوپر فقدان
روایات صحیحہ کے اوسکو اجتماع مذکور سی علاقہ نہیں پس کلام مؤلف پر دلیل نہوا اور بھی اس سی لازم نہیں
آتا کہ اگر کوئی روایت صحیحہ کسی مذہب کی ملجائیگی تو وہ اجتماع جاتا رہیگا البتہ وہ حکم عدم جواز تقلید جو
بزعم بحر العلوم کے مبنی ہی اوپر فقدان کے جاتا رہی تو مستبعد نہیں اور یہہ جو مؤلف نے احتمال ثانی کو
بکمال بسط رد کیا ہی اور کہا ہی کہ اجتہاد مستقل ائمہ اربعہ پر ختم نہیں ہوا بلکہ اور بہت سی مجتہد بعد
ائمہ اربعہ کے ہوئی ہیں تو جواب یہہ ہی کہ ہمنی مبنی اجتماع مومنین اہل سنت کا بیچ مذاہب اربعہ کے
تینوں احتمالات مذکورہ کو نہیں گردانا بلکہ مبنی حکم عدم جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ کا بھی ہماری نزدیک
احتمالات ثلاثہ میں سی کوئی نہیں پس اگر یہہ تینوں احتمال مردود ہو جائیں تو ہمکو کچھہ مضر نہیں لیکن
چونکہ مؤلف معیار نے رد احتمال ثانی میں غلطی کی ہی لہذا بیان اوسکا سنو کہ یہہ جو بعض فقہا سی منقول
ہے کہ اجتہاد مستقل ائمہ اربعہ کے اوپر ختم ہو گیا معنی اس کلام کے یہہ ہیں کہ قرن ائمہ اربعہ کے بعد
کوئی مجتہد مستقل لائق اتباع و تقلید پایا نہیں گیا اور یہہ بات ساتھہ تتبع اور استقرا کے معلوم
کی ہی اور یہہ مقصود نہیں ہی کہ امکان مجتہد مستقل کا جاتا رہا یا زمانہ استقرا کے بعد وقوع مجتہد مستقل
کا نہوگا پس یہہ کہنا بحر العلوم اور مولانا نظام الدین کا کہ یہہ بات رجم بالغیب اور تحکم ہے اوپر قدرت
الہی کے ساقط ہوا اسلئی کہ جب تتبع کرکے یہہ امر معلوم کیا کہ کوئی شخص بعد قرن ائمہ اربعہ کے
لائق تقلید نہیں ہی تو حکم اوپر غیب کی کب ہی اور وہ جو بعض علما کو کسی صاحب تاریخ نے مجتہد کہدیا ہے
اس کہنی سی انکا مجتہد مستقل ہونا ثابت نہیں ہوتا اور نزدیک نافین اجتہاد مستقل کے بعد ائمہ اربعہ کے
یہہ قول مقبول نہیں اور جس کسیکو دعوی صحت ہی وہ برہان قائم کرے علاوہ یہہ کہ وہ مجتہدین جو
مؤلف معیار نے بعد ائمہ اربعہ کے قرار دئی ہیں اونمیں کوئی بھی بعد ائمہ اربعہ کے نہیں ہی تفصیل اسکی
یہہ ہی کہ ائمہ اربعہ میں اخیر امام احمد حنبل رحمہ اللہ علیہ ہیں اور وفات انکی دوسو اکتالیس میں ہی اور

وفات امام ابی ثور کی دو سو چھیالیس مین یعنی بعد پانچ برس کے وفات امام احمد حنبل سی اور وفات
داود ظاہری کی دو سو دو مین یعنی اعنی انتالیس برس پہلے وفات امام احمد سی اور وفات امام محمد اسمعیل
بخاری کی سن دو سو پچاس مین نو برس بعد وفات امام احمد سی اور وفات جریر طبری کی تین سو دس مین
انہتر برس بعد وفات امام احمد سی اور ولادت جریر طبری کی دو سو چوبیس مین اعنی سترہ برس پہلی وفات
امام احمد سی ہی کما ذکرہ ابن خلکان فی تاریخہ پس ان سب مذکورین نے زمانہ امام احمد حنبل کا پایا اور انکے
قرن مین سی ہوئی پس اگر انکا اجتہاد مستقل مسلم کیا جاوی تو ان قائلین کو یہہ کہنی ہین کہ بعد قرن ائمہ
اربعہ کے کہ اخیر انمین سی امام احمد ہین کچھہ قدح نہین اسلئی کہ یہہ لوگ تو قرن احد من الائمۃ الاربعہ مین
داخل ہین انکو ائمہ اربعہ کے بعد کہنا عاقل کی شان سی ممکن نہین اور باقی کلام مؤلف معیار کا جسمین
بسط بلا طائل کیا ہی بحث سی خارج ہی ہماری مدعا سے اوسکو تعلق نہین پس اسکی مقدمات مخدوشہ کی
تفصیل کرنا صرف اوقات ہی بیہم امور لایعنی کے لہذا اوسکو ترک کیا **قال** اس قول ثالث سے
معلوم ہوتا ہے انکے ان مثال کما لا یخفی علی ذی فطانۃ **اقول** کلام طحطاوی جس سے مؤلف
تنویر نے استدلال پکڑا تھا اوپر اس بات کی کہ اب وہ اہل ذکر جنکا اتباع مسلمان پر واجب ہی باجماع اہل سنت
والجماعۃ ائمہ اربعہ مین منحصر ہین اور مؤلف معیار کو اسمین بہت سی اشتباہات تھی بخوبی واضح ہوچکا اور
انشاء اللہ تعالی چشم انصاف مین اور نظر بصیرت آئین کے نزدیک اعتراضات مؤلف معیار کے اٹھگئی
اب باقی اقوال جو مثبت اجماع ہین اوپر عدم جواز عمل کے سوا مذاہب ائمہ اربعہ کے اور نقل کیا ہی انکو
مؤلف تنویر الحق نے اونکا حال سنو پہلا قول ابن الہمام کا تحریر سی نقل کیا ہے اور وہ یہہ ہی انعقد
الاجماع علی عدم العمل بالمذاہب المخالفۃ للائمۃ الاربعۃ انتہی یعنے منعقد ہوگیا اجماع اوپر عدم جواز
عمل کے ان مذہبون پر جو مخالف ہین ائمہ اربعہ کے اور یہہ ممکن ہے کہ بعد تدوین مذاہب ائمہ اربعہ اور
انقراض زمانہ اونکی کے ایک عصر کے مجتہدین نے اجماع کیا ہو اسبات پر کہ اب سوا مذاہب ائمہ اربعہ کے
اور کسی مذہب کا اتباع نچاہیئی پس اس قول ابن الہمام مین مراد اجماع سی اجماع بسیط ہی اور یہہ جو مؤلف
معیار نے کہا کہ وجہ نہ متصور ہونے اس اجماع یعنی اجماع بسیط کی یہہ ہی کہ اجماع بسیط مین دو امر ضروری
ہین ایک تو مجتہد ہونا اہل اجماع کا اور دوسرا ہم عصر ہونا اور جبتک ان دونو امرونکو لحاظ کرینگے انعقاد
اجماع بسیط کا اوپر بطلان قول مخالف کے واسطی ائمہ اربعہ کے ممکن نہوگا اسلئے کہ اہل اجماع اگر

تو ائمہ اربعہ ہین تو بموجب امر ثانی کے یعنی اتفاق زمانی کی نہین کر سکتی کیونکہ زمانہ ائمہ اربعہ کا ایک نہین
اور بالکلیہ اور اگر مقصود ہین کو ائمہ اربعہ کی اہل اجماع کہیو تو بموجب امر اول یعنے مجتہد ہونے اہل اجماع کے
نہین کہہ سکتی مدعیہ منصور ہی نہین کہ اور مجتہدین نے سوای ائمہ اربعہ کے بطلان پر اس قول کے جو
مؤلف نے ائمہ اربعہ کے اجماع کیا ہو اسلئی کہ اس سے بطلان اونکے اقوال مخالفہ کو لازم آتا ہے
ساقط ہی اسلئی کہ ہمنے شق ثالث جسکی غیر متصور ہونیکا دعوی کیا ہی اختیار کی اور کہتے ہین کہ وہ مجتہدین
جنہون نے اجماع کیا اوپر اس بات کے کہ اب سوا ائمہ اربعہ کے اور کسیکے مذہب پر عمل نچاہئے اونکے
اقوال کا مخالف ہونا واسطے ائمہ اربعہ کے کیا ضرور ہے جائز ہی کہ مسائل اجتہادیہ اونکی موافق ائمہ اربعہ
کے پڑے ہون یعنی بعض مسائل موافق امام ابی حنیفہ کے اور بعض موافق امام شافعی کے اور بعض موافق
امام مالک کی اور بعض موافق امام احمد حنبل کے یا سب مسائل موافق بعض کے دوسری بحث کہ ہمنے تسلیم کیا کہ بعض
اقوال اونکی مخالف تھی ائمہ اربعہ کے لیکن اجماع انکا اسبات پر نتھا کہ سب قول مخالف ائمہ اربعہ کے
باطل ہین بلکہ اجماع اسپر تھا کہ اب سوا ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب پر عمل درست نہین اور اس اجماع سے
بطلان اونکے اقوال مخالفہ کا لازم نہین آتا اس لئی کہ ممکن ہے کہ جسطرح احتمال حقیت دائر ہے
درمیان مذاہب اربعہ کے اسیطرح دائر ہو درمیان مذاہب اربعہ اور باقی مذاہب مخالفہ کے
اور عدم جواز عمل کا اس سبب سے نہین ہی کہ اقوال مخالفہ مین احتمال حقیت نہ تھا بلکہ مثلا اس جہت
سے ہے کہ تخصیص عمومات اور تقیید اطلاقات اور تبیین علل اور تعیین مواقع خلل اور جمع متفرقات
اور تفرقہ مجتمعات وغیرہ کہ یہہ امور ضروریات تقلید سے ہین سوا ائمہ اربعہ کے اور کے یہان پائی نہین
گئی وقد مر الاشارۃ الیہ فی کلام ابن الصلاح والامام الرازی وشاہ ولی اللہ الدہلوی پس عدم
تجویز عمل اور مذاہب پر جو بجہت کسی مصلحت کی سوا بطلان کے ہے موجب بطلان ان مذاہب کا کیونکر
ہوگا مثلا امام شافعی سے منقول ہی کہ نزدیک مزار امام ابی حنیفہ کی نماز مین رفع یدین نکیا اور پاس
ادب امام ابی حنیفہ کو وجہ عدم تجویز بیان فرمایا اب اس عدم تجویز رفع یدین سے کیا سنیت اوسکی جو مذہب
امام شافعی مین ثابت ہی باطل ہوگئی اسیطرح علماء ماوراء النہر اور عراق نے جو باب زوجہ مفقود مین مذہب
امام ابی حنیفہ پر عمل تجویز نکیا بلکہ بجہت وقوع ضرورت کے مذہب مالک اور شافعی پر فتوی دیا اور یہہ بات
موافق تسلیم اور نقل مؤلف معیار کی ہی کہ اسیجی اس سے بطلان مذہب امام کا کب ہوا اور یہہ جو کہا ہی کہ مجتہد

پر تقلید دوسری کی حرام ہی تو یہہ کیونکر ہو سکی کہ مجتہد اپنی مذہب پر عمل کرنیکو منع کری اور دوسرے مذہب کی
اختیار کرنیکا امر کرے انتہی قابل اصغا نہین اسلئی کہ یہہ مقدمہ اجماعیہ کہ اب سوا مذاہب اربعہ کے
اور مذہب پر عمل درست نہین حق مقلدین مین ہی نہ حق مجتہدین مین پس ہمنی بالفرض تسلیم کیا کہ مجتہد کو تقلید
دوسری کی حرام ہی لیکن یہہ امر تو حرام نہین کہ کسی مصلحت سی مقلدین کے لئی عمل اپنی مذہب پر نہ تجویز کری پس
جائز ہی کہ کوئی مجتہد خود اپنی قول اجتہادی کے موافق عمل کری اور بہی شریک اجماع ہو اوپر اس بات کے
کہ اس زمانہ مین غیر مجتہد کو سوا مذاہب اربعہ کے اور مذہب پر عمل نچاہیئے اور بھی یہہ امر علی الاطلاق مسلم
نہین کہ مجتہد پر تقلید دوسری مجتہد کی حرام ہی اس مسئلہ مین اختلاف ہی بعض اسکو تجویز کرتے ہین اور بعض
منع قال العلامۃ غیاث الدین العاقولی فی کتاب فوائد القواعد فی بیان اقسام المصالح والمفاسد قد اختلف
العلماء فی جواز تقلید المجتہد المجتہد فاجازہ بعضہم لان الظاہر من المجتہدین انہم اصابوا الحق فلا فرق بین
مجتہد ومجتہد فاذا جاز للمجتہد اعتماد ما ظنہ من الادلۃ جاز لہ اعتماد ما ظنہ مجتہد آخر ومنعہ الشافعی
رضی اللہ عنہ وغیرہ انتہی پس ممکن ہی کہ وہ مجتہد شریک اجماع ہونیوالا انمین سی ہو کہ اپنے نفس کے لئی
بھی تقلید مجتہد آخر کی تجویز کرتا ہو پہر ہم یہہ بہی تسلیم کرتے ہین کہ اسمین اختلاف نہین لیکن اگر وہ مجتہد
شریک اجماع اپنی اجتہاد مین تقلید مجتہد کی دوسری مجتہد کو تجویز کرے تو کیا قباحت ہی اب ہم شق
ثانی اختیار کرکے جواب دیتی ہین اور کہتی ہین کہ اہل اجماع مذکور کے مقلدین ہین لیکن وہ مقلدین جنہون
نے سوا مرتبہ اجتہاد مطلق اور استنباط مستقل کے اور مراتب اجتہاد کے پائی ہین اور عامی صرف کہ
جنکو کوئی مرتبہ اجتہاد کا نہو نہین ہین اب ایسی مقلدین کو مقلد کہنا بہ نسبت مجتہد مطلق کے صحیح ہی اور
مجتہد کہنا بہ نسبت عامی صرف کی درست ہی اور اجماع کے لئی مجمعین مجتہدین درکار ہین اسواسطی کہ عامی
کے لئی اتفاق معتبر نہین اور اہل اجماع کا مجتہد مطلق ہونا کسی نے اہل تحقیق سی شرط نہین کیا قال
فی التلویح وقید بالمجتہدین اذ لا عبرۃ باتفاق العوام انتہی وقال الآمدی وہو ای الاجماع
اتفاق اہل الحل والعقد من امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم علی امر من امور الدین والمراد بالاتفاق
التوافق والمراد باہل الحل والعقد المجتہدون فی الاحکام الشرعیۃ الموجودون فی عصر واحد انتہی
وقال العلامۃ ابن الساعاتی فی نہایۃ الوصول فالحق اتفاق جمیع اہل الحل والعقد من امۃ محمد صلی
اللہ علیہ وسلم فی عصر علی واقعۃ فالاتفاق یعم الاقوال والافعال والسکوت والتقریر والقید الثانی

بتخریج اتفاق بینهم وانفاق العامة انتهی وکذا فی خاتمة کشف الاصول اب غور کرو کہ وہ مجتہدین
جنکا اتفاق واسطی تحقق اجماع اصطلاحی کے درکار ہی وہ ہین جو عامی صرف نہون اعنی کرنے
مرتبہ اجتہاد کو دین مین رکھتی ہون اور رای اونکی دین مین قابل اعتبار ہو اور مجتہد مطلق ہونا اہل
اجماع ہونا کسیکے نزدیک اہل تحقیق سے واجب نہین بمن ادعی فعلیہ البیان اور اس تحقیق سے
سمجھے ہین کلام صاحب اشباہ والنظائر کے من خالف الائمة الاربعة فقد خالف الاجماع انتہی یہی خوب
واضح ہو گئی اور یہہ عبارت تفسیر مظہری کی فان اہل السنة والجماعة قد افترق بعد القرون الثلثة
او الاربعة علی اربعة مذاہب ولم یبق فی فروع المسائل سوی ہذہ المذاہب الاربعة فقد انعقد
الاجماع المرکب علی بطلان قول یخالف کلہم وقد قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تجتمع امتی
علی ضلالة وقال اللہ تعالی ویتبع غیر سبیل المؤمنین نولہ ما تولی ونصلہ جہنم وساءت مصیرا
جسکو مولف تنویر نے نقل کیا ہی معنی اوسکی یہہ ہین کہ تحقیق اہل سنت والجماعت بعد قرون ثلاثہ
اربعہ کے مثلا چار مذہبون پر متفرق ہو گئی اور جتنی مذاہب مجتہدین تھی سوا مذاہب ائمہ اربعہ کے
سبکو ترک کر دیا اور روایات اونکی فروع مسائل مین نہ باقی رہی پس یہہ مجتمع ہونا تمامی فرق اہل
سنت کا انہین مذاہب اربعہ مین اجماع مرکب ہی اوپر بطلان ہر قول کے جو مخالف ہی ائمہ اربعہ
کے اسواسطی کہ اب تمام امت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کا طریق یہی مذاہب اربعہ قرار پائی اور حدیث
صحیح لا تجتمع امتی علی الضلالة سی معلوم ہوا کہ راہ راست ہدایت یہی ہی اب جو کوئی اس راہ راست ہدایت
سی مخالف بات نکالیگا تو وہ بات سبیل تمامی مومنین سی مخالف ہوگی اور قائل اسکا بفحوای آیہ کریمہ
ویتبع غیر سبیل المؤمنین نولہ ما تولی ونصلہ جہنم وساءت مصیرا کے مستوجب دخول نار کا اور گمراہ ہوگا
اور یہی مضمون مودی ہی کلام منقول طحطاوی کا جسکا ذکر نے الجملہ پہلے ہو چکا ہی اور اجماع کرنیوالے
اس اجماع مرکب کی غیر ائمہ اربعہ ہین اعنی بعد گذر جانے زمانے ائمہ اربعہ کے مجتہدین اور علمای
مذاہب اربعہ وغیرہ نے ایک زمانے مین اقوال مذاہب اربعہ کے مقبول اور مسلم رکھی اور باقی سب
مذاہب کو ترک کیا تو یہ اختیار کرنا جمیع علماء امت کا انہین مذاہب اربعہ کو اجماع ہی اوپر بطلان
قول مخالف کی قال فی مسلم الثبوت اذا لم یتجاوز اہل العصر عن قولین فی مسئلة لم یجز احداث ثالث
عند الاکثر انتہی وقال العلامة ابن الساعاتی فی بدیع الاصول اذا اختلف اہل عصر علی قولین لم یسع

ثالث عند الجمهور وخصه بعض اصحابنا بالصحابة والاصح الاطلاق انتهى وسياتي له زيادة تفصيل و
تحقيق في ضمن رد اقوال المعترض اس سے ظاہر ہوگیا سقوط اس کلام معیار کا کہ اجماع مرکب تام ہے
اختلاف کا اور جبکہ اختلاف ائمہ اربعہ کا مبطل قول مخالف کا ٹھہرایا گیا تو اس اختلاف کو اجماع
اور مجتہدین کا کسطرح کہا جائیگا انتہی اسواسطیکہ ہمنے اجماع لیا ہی اُن مجتہدین کا جو بعد انقراض زمانہ
ائمہ اربعہ کے تھے اور اجتہاد اُنکا بیچ ترجیح دینے اور اختیار کرنے روایات مذاہب اربعہ کے تھا اور
اقوال اونکے مخالف مذاہب اربعہ کے نتھے اسصورتمین اختلاف اُن مجتہدین مذاہب کا بیچ اختیار کرنے
اقوال انہین مذاہب اربعہ کے اجماع مرکب ہی اوپر عدم جواز اختیار مذہب آخر کے اور تعریف اجماع
مرکب کے جو ابھی منقول ہوئی ہی مسلم اور بدیع الاصول سے اسپر صادق ہی یعنی ایک عصر کی مجتہدین نے
تجاوز نکیا اقوال مذاہب اربعہ سے اور بھی اقوال مذاہب اربعہ کے اونکے اقوال مقبولہ قرار پائی
پس یہہ اجماع مرکب ہوا اوپر بطلان قول آخر کے اور اختلاف ائمہ اربعہ سے اجماع اوپر بطلان قول
مخالف کے نہین کما زعمہ المعترض اسلئے کہ زمانہ ائمہ اربعہ مین اقوال اور مجتہدین کے مخالف ائمہ اربعہ
کے بھی موجود تھے پس اگر اس اختلاف سے باطل ہوگا تو وہ قول جو سبکے مخالف ہوگا نہ فقط قول مخالف
ائمہ اربعہ کا اور بنظر غور دیکھو تو مرجع اس اجماع مرکب کا طرف اجماع فعلی کے ہے جسکو نقل کیا ہے
اہل اصول نے کہ جسوقت تمامی علمای امت ایک فعل پر جمع ہون تو مختار یہہ ہی کہ یہہ اجتماع اونکا مثل
فعل رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے ہی قال فی مسلم الثبوت لو اتفقوا علے فعل ولا قول فالمختار انہ کفعل
الرسول لان العصمة ثابتة لاجماعهم کثیرا انتہی اور بھی ساقط ہوا یہہ کلام مولف معیار کا کہ معنے
ان چارون عبارتون کے یہہ ہین کہ اجماع مرکب ائمہ اربعہ کا ہی اوپر بطلان اس قول کے جو مخالف
ہوا ائمہ اربعہ کے انتہی اسواسطے کہ معنی ہر ایک عبارت منقولہ کی بتفصیل کہل چکی اور واضح ہوچکا کہ یہہ
معنی ادعائی مولف کی ہین قائلین کی مراد یہہ نہین ہی فقط مولف معیار نے واسطے ایراد اعتراضات
کے یہہ معنی بطور توجیہ الکلام بما لا یرضی قائلہ بہ کے گڑھ لئے ہین اور جب یہہ بات واضح ہوچکی کہ اب
سوا ائمہ اربعہ کے اور مذاہب کیطرف رجوع بالاجماع جائز نہین ہی تو نجاننے والون پر واجب ہی کہ
بمقتضای آیہ کریمہ فاسئلوا اہل الذکر الآیہ کی طرف اقوال ائمہ اربعہ ہی کے رجوع کرین اور علمار
مذاہب اربعہ ہی سے احکام کو سیکھین پس مصداق اہل الذکر کے اب سوا ائمہ اربعہ کے کسی مذہب والے

اجماع مرکب تام ہی اختلاف کا بیچ مولف معیار کے قول مین جسمین عبارت منقولہ کی تفصیل کہل چکی اور واضح ہوچکا کہ یہہ معنی ادعائی مولف کی ہین قائلین کی مراد یہہ نہین ہی فقط مولف معیار نے واسطے ایراد اعتراضات کے یہہ معنی بطور توجیہ الکلام بما لا یرضی قائلہ بہ کے گڑھ لئے ہین اور جب یہہ بات واضح ہوچکی کہ اب سوا ائمہ اربعہ کے اور مذاہب کیطرف رجوع بالاجماع جائز نہین ہی تو نجاننے والون پر واجب ہی کہ بمقتضای آیہ کریمہ فاسئلوا اہل الذکر الآیہ کی طرف اقوال ائمہ اربعہ ہی کے رجوع کرین اور علمار مذاہب اربعہ ہی سے احکام کو سیکھین پس مصداق اہل الذکر کے اب سوا ائمہ اربعہ کے کسی مذہب والے

اجماع مرکب کیا ائمہ اربعہ کا ہی اوپر بطلان اس قول کے جو مخالف ہو ائمہ اربعہ کے انتہی اسواسطے کہ معنی ہر ایک عبارت منقولہ کی ان چارون عبارتون سے یہہ ہین کہ اجماع مرکب ائمہ اربعہ کا ہی اوپر بطلان اس قول کے جو مخالف ہو ائمہ اربعہ کے انتہی اسواسطے کہ معنی ہر ایک عبارت منقولہ کی تفصیل کہل چکی اور واضح ہوچکا کہ یہہ معنی ادعائی مولف کی ہین قائلین کی مراد یہہ نہین ہی فقط مولف معیار نے واسطے ایراد اعتراضات کے یہہ معنی بطور توجیہ الکلام بما لا یرضی قائلہ بہ کے گڑھ لئے ہین اور جب یہہ بات واضح ہوچکی کہ اب سوا ائمہ اربعہ کے اور مذاہب کیطرف رجوع بالاجماع جائز نہین ہی تو نجاننے والون پر واجب ہی کہ بمقتضای آیہ کریمہ فاسئلوا اہل الذکر الآیہ کی طرف اقوال ائمہ اربعہ ہی کے رجوع کرین اور علمار مذاہب اربعہ ہی سے احکام کو سیکھین پس مصداق اہل الذکر کے اب سوا ائمہ اربعہ کے کسی مذہب والے

[illegible] ہوا تو معنی کو باطل ہوا تو معنی کہ [illegible]
[illegible] عبارت تو تمہی معنی ہیں کہ اجماع مرکب [illegible] کا ہی اور پر بطلان اس قول کے جو مخالف ہو
[illegible] کے قول ان عبارتوں سے کبھی معلوم نہ ہوا کہ ائمہ اربعہ کے مراد ہونے پر پہنچا آیہ ابن الذکر کے
[illegible] ہو گیا ہی انتہی اور یہہ امر بھی ظاہر ہو چکا کہ اجماع عبارت ابن الہمام اور ابن نجیم میں معنی تمام
[illegible] کے ہی اور عبارت صاحب تفسیر مظہری میں تصریح بمعنی اجماع مرکب کے ہی پس جب اجماع
معنی پر محمول ہوا تو یہہ کہنا کہ ان عبارتوں سے حصر سمجھا جاتا ہی اور اجماع نہیں بمعنی محض ہوا اور یہہ جو کہا
کہ نسبت پہلی عبارت کی طرف شیخ ابن الہمام کی اور نسبت چوتھی عبارت کے طرف امام رازی کے
معرض منع میں ہی حاشا کہ شیخ نے یا رازی نے یہہ دعوی جو کہ ان عبارتوں سے مستفاد ہوا ہے
کیا ہو الخ لائق التفات محصلین نہیں اسلئے کہ نقل پر ورود منع کا صحیح نہیں کما مر مفصلا لیکن مولف
مسیار موافق عادت قدیمہ اپنی کی بجہت عدم اطلاع کے اوپر قواعد بحث کے نقل پر منع وارد
کرتا ہی اور بغیر تفحص اور تلاش کے مسلمانوں کی طرف نسبت افترا اور بہتان کی کر کے داب بحث
علما سے خارج ہوتا ہی البتہ اس محل میں طلب تصحیح نقل مولف کو پہنچ سکتی ہی پس اگرچہ چاہی تو عبارات
منقولہ تحریر اور محصول میں دیکھی اور بطلان دعوی بہتان و افترا پہچان لے اور ہم پہلے ثابت کر چکے
ہیں کہ اجماع جو عبارات مذکورہ میں مذکور ہی ایک ہی زمانہ میں واقع ہوا ہی پس قول عدم اتحاد
زمانے کا اپنی زعم میں ثابت کر کے اجماع مذکور کو باطل کرنا کیونکر ہو سکیگا دوسری یہہ کہ مولف مسیار
نے علی تقدیر تسلیم ان عبارتوں کے مفاد اسکا حصر قرار دیا ہی کما مر فی کلامہ پس موافق زعم اپنی
کے درپے ابطال حصر ہونا چاہیے تھا حالانکہ اثنای ابطال میں حصر کو چھوڑ کر اسی تخییل ابطال
اجماع کیطرف رجوع کیا اور اپنی بات کو فراموش کیا کہ میں نے مفاد ان عبارات کا حصر قرار دیا ہے
نہ اجماع پس علی تقدیر تسلیم الصحۃ حصر کو جو مفاد انکا ہی باطل کرنا چاہیے نہ اجماع کو کہ وہ تو میرے
زعم میں ان عبارات کا مفاد ہی نہیں اور عبارت مسلم الثبوت جسکو بیچ اثبات دعوی اتحاد زمانے
کے واسطے اجماع مرکب کے نقل کیا ہی خارج اور منافی ہماری مدعا کی نہیں اسلئے کہ ہمنے اتحاد
زمانہ مجتہدین کا ثابت کیا ہی اور اختلاف ائمہ اربعہ کو اجماع اوپر بطلان قول مخالف کے نہیں
گردانا بلکہ ایک زمانیکی مجتہد جو بعد ائمہ اربعہ کے ہوئی ہیں انہوں کے اختلاف اختیار کرنے

اقوال مذاہب ائمہ اربعہ سی اجماع مرکب اوپر عدم جواز اختیار کرنے قول آخر کے قرار دیا ہی اس
تقدیر پر سب تفریعات فاسدہ مؤلف کی جو مبنی تھین اوپر گردانی اختلاف ائمہ اربعہ کے اجماع مرکب
ساقط ہوئین اور حاجت طرف ابطال اقوال متفرقہ کی تفصیلاً نرہی لیکن چونکہ مؤلف نے شغف اور
عادی بہت سی کئی اسلئی بر تقدیر تسلیم ہر قول کے بھی جواب مفصلاً دیا تا منصفین پر حق باطل سی بخوبی
امتیاز پالی قولہ بلکہ اس عدم اعتبار اتحاد زمانہ سی لازم آتا ہی کہ قیامت تک اجماع مرکب پایا جائیگا
الخ اقول اول تو عدم اعتبار اتحاد زمانے سی لزوم اس امر کا کہ قیامت تک اجماع مرکب منعقد ہو
ممنوع ہی کما سیجئی تفصیلہ دوسری یہہ کہ ہمنی شرطیت اتحاد زمانہ تسلیم کرکے ہر جگہہ محامل عبارات
منقولہ صاحب تنویر کے بیان کر دی حاجت اعادہ نہین قولہ تو بنظر اسی اعضال اشکال کے
اور بیدلیل ہونے بلکہ مخالف الخ اقول بھلی ہم اصل مسئلہ جسمین بحث ہی موافق محققین اصول کے بیان
کرتے ہین اور بعد اسکی تحقیق کلام ملا احمد کیطرف متوجہ ہونگی تو سنو کہ اصل مسئلہ اہل اصول حنفیہ کا
جو متفق علیہ ہی تمامی سلف و خلف کا اور مذکور ہی بیچ مسلم الثبوت اور توضیح اور تلویح اور بزدوی
اور بدیع الاصول اور حسامی وغیرہ کی یہہ ہی کہ الامۃ اذا اختلفوا علی اقوال کان اجماعاً منہم علی
ان ما عداہا باطل یعنے جب معتبرین امۃ محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کہ وہ علماء مجتہدین ہین بیچ کسی مسئلہ
کے اوپر چند قولون کے باہم اختلاف کرین تو یہہ اجماع ہی ان سبکا اسبات پر کہ اس مسئلہ مبحوث عنہا
مین سوا اقوال مختارہ مجتہدین کے اور قول باطل ہی پھر بعض نے کہا کہ یہہ حکم خاص ہے ساتھہ صحابہ
کرام کے اور بعض کے نزدیک خصوصیت صحابہ کی نہین جس زمانہ کی مجتہدین کسی مسئلہ مین اوپر چند اقوال کے
اختلاف کرینگے تو سوا اقوال مذکورہ کی ہر قول مخالف باطل ہوگا اور مختار محققین حنفیہ کا بھی ہی کما نقلنا
سابقاً عن نہایۃ الوصول والمسلم اور بعض شافعیہ نے کہا کہ یہہ حکم مطلقاً نہین ہی بلکہ وہ قول آخر جو
مخالف ہی اقوال مجتہدین مختلفین کے اگر مبطل پڑی اس شی کا جسپر مجتہدین کا مسئلہ مختلف فیہا مین
اتفاق ہوگیا ہی تو باطل ہی اور نہین تو نہین قال الآمدی فی الاحکام المسئلۃ الاولی فی ان اہل العصر
الاول ان اختلفوا علی قولین فہل لمن بعدہم احداث ثالث ام لا فالاکثرون منعوہ واہل الظاہر
جوزوہ والحق ان القول الثالث المحدث ان لم یرفع مجمعاً علیہ جاز احداثہ کفسخ النکاح بالعیوب
الخمسۃ فان الائمۃ اختلفوا فیہا علی قولین فالبعض منہم یقول بجواز الفسخ بکل واحد منہا والبعض الآخر

بقیہ مجلس ہفتم اجماع اتحاد زمانہ سی لازم آتا ہی کہ قیامت تک اجماع مرکب پایا جائیگا کیونکہ اختلاف مجتہدین کا اوسمین ہوچکا ہی اور اوسکی ہر مذہب کا اختلاف درست ہوگا تو بنظر اسی اعضال اشکال کے اور بیدلیل ہونے بلکہ مخالف الخ

سنم بقول ابی حنیفة لا یجوز الفسخ بشیء منہا فالقول بجواز الفسخ بعضہا دون بعض قول ثالث یجوز احدہما
لا یلیق رافعا لما اجمعوا علیہ لموافقتہ کل من الفریقین فی بعض دون ای وان رفع مجمعا علیہ فلا یجوز
احداثہ مثال القول الثالث الرافع لما اجمعوا علیہ اختلاف الائمۃ فی الجد اذا اجتمع مع الاخ او قیل
فی الجد مع الاخ ان المیراث کلہ للجد وقیل ایضا المیراث لہما ای یقسم بینہما فالاجماع منعقد علی
ان للجد نصیبا من المیراث غیر ان الجد وصرف المال کلہ الی الاخ قول ثالث رافع لما اجمعوا علیہ
فلا یجوز احداثہ انتہی اور حسام توضیح نے اس کلام آمدی پر تحقیق بلیغ فرمائی کہ خلاصہ اوسکا یہہ ہے
کہ اگر مسئلہ مختلف فیہا مین چند اقوال ہون اور ان اقوال مین کوئی قدر مشترک مجمع علیہ نکلی تو اسکی
مخالف قول آخر باطل ہی اور اگر ایسا نہو تو قول آخر نہ مخالف مجمع علیہ کے ہوگا اور نہ باطل محض کہا
جائیگا کما قال فالشان فی تمیز صورۃ یلزم فیہا بطلان الاجماع عن صورۃ لا یلزم فیہا ذلک فلا بد
من ضابطۃ وہو ان القولین انما یشترکان فی امر ہو فی الحقیقۃ واحد وہو من الاحکام الشرعیۃ
فحینئذ یکون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع والا فلا انتہی اور صاحب مسلم الثبوت نے کہا کہ اکثر
کے نزدیک یہہ ہی کہ جب زمانہ کے مجتہدین چند قول کسی مسئلہ مین فرمائین تو اونکے بعد والونکو مخالفت
سب اقوال کی درست نہین اور آمدی اور رازی کے نزدیک یہہ امر ہے کہ اگر قول ثالث رافع امر
متفق علیہ کا ہوگا تو باطل ہے والا فلا کما قال اذا لم یتجاوز اہل العصر عن قولین فی مسئلۃ لم یجز احداث
ثالث عند الاکثر وخصہ بعض الحنفیۃ بالصحابۃ وجاز عند طائفۃ مطلقا واختار الآمدی والرازی
ان رفع ما اتفقا علیہ ممنوع کوطی المشتری البکر قیل یمنع الرد وقیل مع الارش فالرد مجانا لم یجز
مقاسمۃ الجد الاخ وحجبہ فالحرمان خلاف الاجماع وعدۃ الحامل المتوفی عنہا زوجہا بالوضع
او اکبد الاجلین فلا یقال بالاشہر فقط والا فلا کالتفصیل فی الفسخ بالعیوب الخمسۃ فقیل لا وقیل
نعم وفی الزوج والزوجۃ مع الابوین قیل للام ثلث الکل وقیل ثلث الباقی انتہی اب محل غور یہی ہے
اس امر کے کہ ذہری شرطیت اتحاد زمانی کا اجماع مرکب مین جو واقع ہوا ہی مؤلف معیار سی مبنی
ہے اور خیال کے کسی نے تصریح اسکی اجماع مرکب مین نہین کی بلکہ امثلہ اقوال مختلفہ کے جو اس
مبحث مین لکھی ہین وہ ہین جنکی قائلین کا زمانہ متحد نہین قال فی التوضیح واختلفوا فی علۃ الربوا
فعندنا العلۃ ہی القدر مع الجنس وعند الشافعی الطعم مع الجنس وعند مالک الطعم والادخار

مع الجنس فالقول بان العلة غیر ذلک قول ثالث لم یقل بہ احد انتہی اور اسی طرح اکثر امثلہ
مین اقوال مختلف فیہا ائمہ ثلثہ یا اربعہ کے اور ان مجتہدین کی نقل کرتے ہین جنکا زمانہ متحد کیا بلکہ
قریب بھی نہین پس اگر مولف معیار کو ان کتب کیطرف نظر ہوتی تو اتحاد زمانہ مجمعین کا بیچ اجماع مرکب
کے ہرگز شرط نکرتا اور اصطلاح جدید اپنی تخییل باطل اور دلیل عاطل پر مبتنی کرکے نہ نکالتا
اور یہہ غیر خرف بات نکہتا کہ ہر اجماع مرکب ہو یا بسیط اوسمین اتحاد زمانہ اہل اجماع کا شرط
ہے ورنہ قیامت تک اجماع منعقد ہی نہوا انتہی وسیجئ جوابہ بالتفصیل اور قول علامہ تفتازانی
کا جو مشعر ہے شرطیت اتحاد زمانی کا بیچ اجماع کے اجماع بسیط مین ہی نہ مرکب مین اسواسطے
کہ اکثر امثلہ اجماع مرکب کی جو خود علامہ تفتازانی نے دیے ہین وہ ہین کہ اوسمین زمانہ
مجمعین کا قریب بھی نہین کما قال فی التلویح لا اجماع علی وجوب غسل المخرج لمخالفۃ ابی حنیفۃ
رلا علی وجوب غسل اعضاء الوضوء لمخالفۃ الشافعی رحمہما اللہ تعالی انتہی وقال
ایضا واما مسئلۃ علۃ الربوا فلا یخفی ان القول الثالث ان کان قولا بعدم اعتبار الجنس فی
العلیۃ کان مخالفا للاجماع والا فلا اذ لم یقع اتفاق الاقوال الثلثۃ الا علی اعتبار الجنس
فی العلیۃ انتہی اور یہہ جو کہا ہی بلکہ خاصکر اجماع مرکب کی تعریف مین بھی یہہ امر ملحوظ ہے
اس لئی کہ اجماع مرکب عبارت ہی اختلاف سی تو چاہیئے کہ زمانہ اختلاف کرنیوالون کا ایک ہو
ورنہ اجماع مرکب قیامت تک منعقد نہوگا انتہی ہرچند بطلان اسکا نقل کلام صاحب توضیح
وتلویح وغیرہ سی بخوبی ہو چکا لیکن موافق وعدہ حل وتفصیل کے تفصیل کیجاتی ہے کہ اختلاف
کے لئی اتحاد زمانہ مختلفین کا نزدیک اہل اصول کے شرط نہین اور نہ برہان ترا شیدہ مولف
کی مقتضی اشتراط ہی جسطرح مولف ایک زمانی کے ائمہ کی اختلاف کو اجماع مانتا ہی اسی طرح
اگر دو زمانے کے ائمہ کے اختلاف کو اجماع اوپر بطلان قول ثالث کے گردانین جیسا کہ کلام
صاحب توضیح وتلویح اور ذکر امثلہ اونکا اسپر دال ہے تو کچھہ قباحت نہین بلکہ عین مدعا اہل
اصول کا یہی ہے مثلا مسئلہ عدۃ حاملہ متوفی عنہا زوجہا مین صحابہ نے اختلاف کیا عبد اللہ
ابن مسعود رضی اللہ تعالی عنہ کے نزدیک ساتھہ وضع حمل کے قرار پائی اور علی رضی اللہ
تعالی عنہ نے ساتھہ ابعد اجلین کے حکم فرمایا اب مجتہدین لاحقین کو اس حادثہ مین حکم کرنا

حدت کا ساتھ اشہر کے فقط جائز نہین پس اس حادثہ مین سب مجتہدین لاحقین انہین دونو قولون
مین سے کسیکو اختیار کرنیکے یہہ صورت اتحاد زمانہ مختلفین کی ہی اور مثلاً علیت ربا مین امام ابی حنیفہ نے
فرمایا کہ قدر اور جنس ہی امام مالک نے فرمایا کہ طعم اور جنسیت اور ادخار ہی امام شافعی نے فرمایا کہ طعم ہی
مطعومات مین اور ثمنیت ہی اثمان مین اور جنسیت شرط ہی پس جسوقت امام ابی حنیفہ نے علت ربا کی مستنبط کی
اجتہاد سے تو اسمین مخالفت سابقین سے نہی اسواسطے کہ سابقین کا کوئی قول اسمین نہتھا اور امام مالک نے جب
اجتہاد کیا زمانہ اونکا اور امام ابی حنیفہ کا ایک تھا ہی امام شافعی انہون نے بنا بر مذہب اُن لوگونکی جو قدر
اجماعی اقوال سابقین مین واسطے عدم جواز مخالفت کی شرط گردانتے ہین مخالفت امامین سابقین کی نہین کی
اسلئے کہ قدر اجماعی قولین سابقین مین اعتبار جنسیت تھا اوسکو انھون نے مسلم رکھا اور طعم کو موافق قول
امام مالک کے مطعومات مین اعتبار کیا تو جسطرح قدر مجمع علیہ سے امام شافعی کو مخالفت امامین مذکورین کی
درست نہتی اسیطرح قدر مجمع علیہ ائمہ ثلثہ سے متاخرین کو مخالفت کرنا درست نہین و قدر مجمع علیہ جنسیت
ہے درمیان ائمہ ثلثہ کی اور طعم ہی درمیان امام مالک اور امام شافعی کے اور وہ جو امام شافعی نے ثمنیت اثمان
مین معتبر کے مخالف قدر اجماعی کی نہین پس اعتبار کرنا اسکا جائز ہی البتہ جو لوگ مقدار اجماعی واسطے عدم جواز
مخالفت کے شرط نہین گردانتے بلکہ لاحقین کو مخالفت سابقین کی مطلقاً تجویز نہین کرتے انکی مذہب پر اعتبار
ثمنیت اثمان مین جیساکہ مذہب شافعی ہی بظاہر مخالف امام مالک اور امام ابی حنیفہ کے معلوم ہوتا ہی
لیکن بغور نظر یہہ بھی مخالف نہین اسواسطے کہ ثمنیت کو ادخار اور قدر دونو لازم ہین پس جس جگہہ
ثمنیت ہوگی وہان پر ادخار اور قدر بھی ضروری ہونگی پس اعتبار ثمنیت کا مخالف امامین کے نہوا
اب محل غور ہے کہ اتحاد زمانہ مختلفین واسطے بجانے اجماع کے کیا ضرور ہے اور اگر یہہ شبہہ پڑی کہ
علیت ربا کی حکم شرعی نہین ہی اور کلام ہمارا حکم شرعی مین تھا تو جواب یہہ ہے کہ علیت ربا کی معنی حکم
شرعی ہے ہی اسواسطے کہ حرمت ربا کی مرتب ہوگی اوپر علت کی پس تعیین کرنا علت کا مستلزم ہی ترتب حکم
کو پس اعتبار جنسیت وغیرہ بیچ علت ربا کے گویا یہہ حکم کرنا ہے بامنظور کہ ربا حرام متحقق ہے
بیچ صورت اتحاد جنس وغیرہ کے اور نہین متحقق ہے بیچ صورت اختلاف جنس کے کما قال فی التلویح نعم
یمکن ان یقال ان القولین اتفقا علی ان لا ربا فی غیر الجنس وہذا حکم شرعی فالقول بعدم
دخول الجنس فی العلیۃ رفع لذلک انتہی معہذا مناقشہ فی المثال لا یلیق بالمحصلین وعلی تقدیر

اتمام مہا لا یقدح فی المقصود اور ہو چکنے زمانہ مختلفین کو ثبوت اختلاف متقدمین مین اور اجماع بجا نہین
اُس اختلاف کی کیا دخل ہے کہ مولف معیار یہہ کہتا ہے کیونکہ اختلاف مجتہدین مختلفین کا تو اُسی
دن ہو چکے گا جبکہ قیامت برپا ہوگی اور امید اختلاف کرنے مجتہدین کے منقطع ہوگی انتہی اتمام اختلاف کو
شرط گردانا بر تقدیر عدم اتحاد زمانہ مختلفین کے لازم نہین ہے اور تحصیل صرف ہی مولف معیار کی
مثلاً صحابہ کرام نے جن مسائل مین چند اقوال مختلف فرمائی اونکے بعد والونکو مقدار اجماعی اپنی اقوال
سے بناء علی مذہب البعض اور مطلقاً بناء علی مذہب الاکثر مخالف قول کرنا جائز نہین اور جن امور مین
مجتہدین متاخرین نے کلام کیا ان سی متاخر لوگون کو اُن مجتہدین اور صحابہ سابقین کی مخالفت موافق
تفصیل مذکور کے درست نہوگی کمال حیرت ہی کہ اتمام اختلاف کو کیون دخل دیا اور نسبت کرنا شرطیت
اتحاد زمانہ مختلفین کو بیچ اجماع مرکب کے طرف مسلم الثبوت کے دہم صرف ہی اسائی کہ عبارت مسلم مین
جسکو نقل کیا لفظ اہل العصر کا کہا ہے اس سی یہہ امر متعین نہین کہ عصر واحد ہی لیا جاوے جائز ہے
کہ لام داخلہ اوپر اوسکی واسطی جنس کے ہو اور معنی یہہ ہون کہ جس وقت اختلاف کرین جنس زمانے
کے مجتہدین اب یہہ جنس زمانہ خواہ متحقق ہو ایک فرد مین یا زیادہ مین اور یہہ معنے موافق ہین
توضیح و تلویح وغیرہ کی کہ اوسمین صراحت امثلہ اجماع مرکب مین وہ مجتہدین لئے ہین جنکا زمانہ ایک
نہین ہی اور اسیطرح کلام کشف بزدوی اور نور الانوار وغیرہ سی بھی شرطیت اتحاد معلوم نہین ہوتی
اگر مولف عبارت اونکی نقل کرتا تو ہم بھی تفصیل رفع اشتباہ کرتے منصفین کو چاہیئے کہ کتب مذکور
ملاحظہ کرین تا دہم مولف واضح ہو جاوے اور یہہ جو کہا ہی کہ اگر بطور تنزل کے اجماع مرکب مین اتحاد زمانہ
مشروط نکہین تو بھی لازم آتا ہی کہ فقط ائمہ اربعہ کے اختلاف کو اجماع مرکب نکہین بلکہ یہہ کہین کہ انکا اختلاف
اور امام ابی ثور اور امام بخاری وغیرہ کا کسی مسئلہ مین اجماع مرکب ہی اوپر بطلان قول آخر کے تو عدم
اعتبار اتحاد زمانے سی تمہاری ہی دلیل سی خلاف مذاہب اربعہ کا درست ہوا اور انحصار باطل ہوا
انتہی معلوم نہین کہ مشروط نہونی اتحاد زمانی سے مولف کیا سمجھا ہی شاید زعم مین اوسکی یہہ ہی کہ
جس وقت اتحاد زمانہ شرط نہوا تو اختلاف زمانہ شرط ہوگا اور اختلاف زمانہ ائمہ اربعہ سی فقط اجماع
مرکب نہ بنیگا بلکہ انکی ساتھ اور مجتہد بھی زمانہ مختلف کی لے لئی جاوین تب اختلاف ان سب کا
اجماع مرکب ہوگا اور دونو باتین مزعوم مولف کی باطل ہین اور عدم اشتراط اتحاد زمانہ کو لازم

نہیں اسلئے کہ شرط ذکر نا اتحاد زمانی کا مستلزم اشتراط اختلاف کو نہیں ہے مثلاً اگر کہا جاوے کہ وجوب زکوۃ
نقدین میں نمو مطلق شرط نہیں تو اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ نمو تقدیری شرط ہو اور نمو حقیقی کے
نقدین میں نہ ہونے کو وجوب زکوۃ کے لئے سبب نہ ہو بلکہ جب نمو حقیقی شرط نہو اور نمو تقدیری مسکوت عنہ رہا پس مستلزم
تب ہیں اتحاد زمانی شرط نہو خواہ ہو یا نہو اجماع مرکب دونو تقدیر پر ہو جائیگا تو امام ابی حنیفہ اور
امام مالک کے اختلاف سے بھی کہ زمانہ انکا متحد تھا اجماع مرکب ہو جائیگا اور امام شافعی اور امام احمد
حنبل کے اختلاف سے بھی منعقد ہوگا اور مجتہدین کی اختلاف سے بھی کہ زمانہ انکا مختلف تھا متحقق ہوگا اور دوسرے بات مفہوم اسکی بہت
ظاہر البطلان ہے اسلئے کہ اگر ہم تسلیم بھی کریں اس امر کو کہ نفی اشتراط اتحاد زمانہ مستلزم ہے اشتراط
اختلاف زمانے کو جب بھی اختلاف ائمہ ثلثہ یا اربعہ سے انعقاد اجماع ہو جائیگا اسواسطے کہ زمانہ انکا
مختلف ہے پھر ہمکو لینا امام ابی ثور اور امام بخاری وغیرہ کا ساتھ ائمہ اربعہ کے کیا ضروری ہے اور
تحقق اجماع مرکب کا کہ اس تقدیر پر بغیر اختلاف زمانہ مجمعین کے نہو سکیگا انکے یعنی مرکب موقوف ہے
فقط اختلاف زمانہ ائمہ ثلثہ یا اربعہ کا واسطے بنجانے اجماع مرکب کے بس کرتا ہے اب اصل مدعا سنو کہ
کہ واقع میں واسطے تحقق اجماع مرکب کی اتحاد زمانہ شرط نہیں ہے جیسے اختلاف زمانہ شرط نہیں تو
ایک زمانہ کے مجتہدین کے اختلاف سے بھی اجماع مرکب منعقد ہوگا اور کئی زمانے کے مجتہدین کے
اختلاف اقوال سے بھی مثلاً زمانہ صحابہ میں جو کسی حادثہ میں اختلاف اقوال ہوا ہے پس یہ اختلاف اجماع
مرکب ہے اور پر اسبات کی کہ انکے بعد اور کسی مجتہد کو مقدار اشتراکی میں عند البعض اور مطلقاً عند الاکثر
خلاف کرنا درست نہیں انہیں کے اقوال میں سے کسی قول کو اختیار کرنا ضروری ہے چنانچہ اسمضمون
کو علامہ بہاری نے مسلم الثبوت میں افادہ فرمایا ہے ان قیل شاع من غیر نکیر مخالفۃ المجتہد اللاحق
للسابقین قلت انما یصح عند الاکثر بعد سبق قائل ولو لم یشتہر انتہی اور جس حادثہ میں صحابہ نے مثلاً سکوت
فرمایا تھا یا کسی ایک صحابی نے قول کیا تھا یا بناءً علے مذہب البعض اقوال مختلفہ میں مقدار اجماعی
نہ تھی تو اوس حادثہ میں مجتہدین متاخرین کو تجویز کرنا اقوال کا درست ہے اب جس جس حادثہ میں ان
متاخرین کا باہم یا مع صحابہ کرام اختلاف آرای واقع ہوا تو انسے بعد والے مجتہدین کو اوسکی سوا
قول کرنا جائز نہیں پس امام ابی ثور وغیرہ کو مخالف اقوال سابقین کے مطلقاً عند الاکثر اور مقدار
اجماعی میں عند البعض قول کرنا خرق ہے اجماع کا پس اونکے اختلاف پر اجماع مرکب کیونکر موقوف

رکھا جائیگا البتہ اگر کوئی حادثہ زمانہ ائمہ اربعہ تک مسکوت عنہ رہا ہو یا بنا ر علی مذہب البعض
کسی مسئلہ کے اقوال مین قدر اجماعی موجود نہو تو اُس مسئلہ مین مجتہدین لاحقین کو اجتہاد کرنا جائز ہی
لیکن جو لوگ مدعی حصر ہین اُنہون نے اسی نظر سی مذاہب اربعہ مین حصر کیا ہے کہ بعد ائمہ اربعہ
کے کوئی حادثہ ایسا کہ اقوال کلیہ اور جزئیہ ائمہ اربعہ کے اوسپر مشتمل نہون بحکم استقرا نہین
نکل سکتا پس اجتہاد کسی اور مجتہد کا نہ محتاج الیہ ہی مقلدین کا اسلئی کہ حوادث لاتقضی کلیات اور
جزئیات اقوال ائمہ اربعہ مین منحصر ہو چکے جس مسئلہ مین مقلد کو حاجت تقلید پڑے اقوال ائمہ
اربعہ کیطرف رجوع کرے اور نہ جائز ہے بجہت مخالفت اجماع کے کما مر مفصلا اور بعد اسبات کے
کہ بعد ائمہ اربعہ کے کسی مجتہد کو مخالف مذاہب اربعہ کے قول کرنا جائز نہین اگر کوئی عالم مرتبہ اجتہاد کو پہنچیگا
تو غایت سعی اوسکی یہی ہوگی کہ اقوال متقدمین مین سی کسی قول کو اختیار کریگا ورنہ جو بات نئی نکالیگا اوسمین
خلاف متقدمین لازم آئیگا اور یہہ باطل ہی اور اس تحقیق سی دفع ہوگیا اعتراض ملا احمد صاحب
تفسیر احمدی کا اسلئی کہ ہمنے یہہ شق اختیار کی کہ اجماع مرکب مین اتحاد زمانہ شرط نہین اور امام
ابی حنیفہ اور امام مالک کا کوئی قول مخالف جمیع سابقین کے نہین ہے بلکہ یا اونہین کے اقوال
مین سے کسی قول کو اختیار کیا ہی یا امور مسکوت عنہا مین استنباط اور اعتبار کیا ہے اسیطرح
حال ہے امام شافعی اور امام احمد حنبل رضی اللہ تعالی عنہم اجمعین کا کہ کوئی بات جسمین مخالفت
سب سابقین سی ہو نہین فرمائی اور انسی بعد کوئی حادثہ مسکوت عنہا نہین باقی رہا کہ اقوال ائمہ اربعہ
اوسپر حاوی نہون اب مجتہدین متاخرین سوا اختیار بعض اقوال اور ترجیح بعض اعتبارات
متقدمین کے نئی بات نکال ہی نہین سکتی پس اختلاف ہمارا مثلا کب لائق اسکی ہے کہ اجماع مرکب
اوسپر موقوف ہو اسلئی کہ اولا تو ہم لوگ مجتہد نہین اور بالفرض اگر ہم مین سی کوئی مجتہد
بھی ہو جاوی تو اوسکو مخالفت سابقین سی کب جائز ہے فلا اعتداد باختلافہ اور امام ابی ثور
وغیرہم کا اجتہاد مستقل اگر تسلیم بھی کیا جاوی تو اوس سی یہہ کب لازم آتا ہی کہ اقوال انکی مخالف
ہون ائمہ اربعہ کے جائز ہے کہ رای انکی موافق کسی قول کے اقوال ائمہ اربعہ مین سے پڑی ہو ومن
ادعی المخالفۃ فعلیہ البیان اور بالفرض اگر کوئی قول انکا مخالف ہو ائمہ اربعہ کے تو ضرور
ہے کہ کسی صحابی یا تابعی وغیرہم من المتقدمین کے موافق ہوگا وان لم نعلمہ مفصلا کما مر عن

مسلم اور وہ جواب جو خود صاحب تفسیر احمدی نے اعتراض اپنی کا دیا ہی قریب ہی ہمارے
جواب سی لیکن ترتیب اسکا اوپر شق اتحاد زمانی کے نقطہ جیسا کہ صاحب تفسیر احمدی نے گمان
کیا ہے نہین ہے اور مشرف ہونا مؤلف معیار کا جواب ہی اوسکی سی یا دعا اپنی تحصیل کمفر
اور دعوی صرف ہے غفلا ایسی تشریف کو بہ ترا نتفاع سے سمجھتے ہین تفصیل اسکی یہ ہی
کہ صاحب تفسیر احمدی نے نور الانوار مین ذیل مین اس قول صاحب منار کے والائمۃ
اذا اختلفوا فی مسئلۃ فی امۃ عصر کان علی اقوال کان اجماعا منہم علی ان ما عداہا باطل
فرماتے ہین ولا یجوز لمن بعدہم احداث قول آخر کما فی الحامل المتوفی عنہا زوجہا قیل تعتد
بعدۃ الحامل وقیل بابعد الاجلین ولا یجوز ان تعتد بعدۃ الوفات اذا لم تکن ابعد الاجلین
وقیل ہذا فی الصحابۃ خاصۃ ای لبطلان القول الثالث فی الصحابۃ فقط فانہم ان اختلفوا علی
قولین کان اجماعا علی بطلان القول الثالث دون سائر الائمۃ ولکن الحق ان بطلان القول
الثالث مطلق یجری فی اختلاف کل عصر وہذا یسمی اجماعا مرکبا لانہ نشأ من اختلاف القولین
وہو اقسام قسم منہا یسمی بعدم القائل بالفصل وقد بینہا صاحب التوضیح بما لا یتصور الزیادۃ علیہ
وعندی ان ہذا الاصل ہو المنشأ لانحصار المذاہب فی الاربعۃ ولبطلان الخامس المستحدث
ولکن یرد علیہ انہ ان اریدبالاختلاف الاختلاف مشافہۃ فی زمان واحد فینبغی ان یکون
مذہب الشافعی واحمد بن حنبل رح باطلا حین اختلف ابو حنیفۃ مع مالک رحمہ اللہ تعالی
فی زمان واحد وان اریدبالاختلاف اعم من ان یکون فی زمان واحد او لا فکیف
لا یعتبر اختلافہما کما اعتبر اختلاف الشافعی واحمد بن حنبل رحمہما اللہ تعالی والجواب عنہ صعب
انتہی حاصل اس عبارت کا مختصرا یہ ہی کہ جس قدر امت محمدی صلے اللہ علیہ وسلم کے مجتہدین اہل
حل وعقد اس امت کے کسی مسئلہ مین چند اقوال پر اختلاف کرین تو یہہ اجماع ہے اور بطلان
قول آخر کے اور اسکا نام اجماع مرکب ہی اور میرے نزدیک منشاء انحصار مذاہب کا بیچ
مذاہب ائمہ اربعہ کے یہی قاعدہ ہی لیکن اسپر یہہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اختلاف جو اجماع
مرکب کی لئی چاہیئے اگر ایک زمانی کے مجتہدین کا اختلاف ہی تو ظاہر ہے کہ زمانہ مجتہدین
اربعہ کا ایک نہ تھا پھر اونکے اختلاف سی اجماع مرکب اوپر بطلان قول آخر کے جو فحوا

ہو ائمہ اربعہ کے کیونکر منعقد ہوگا بلکہ زمانہ امام ابی حنیفہ اور امام مالک رحمہما اللہ تعالے کا
ایک تھا تو چاہیئے کہ انکے اختلاف کے بعد امام شافعی اور امام احمد حنبل کو کوئی قول مخالف
انکے کہنا جائز نہو اور اگر ایک زمانے کے مجتہدین کی تخصیص نہین ہے بلکہ کسی زمانے کے مجتہدین
ہون اونکی اختلاف سی اجماع مرکب بنجاویگا تو بعد ائمہ اربعہ کے بھی بہت سی علما اور مجتہدین
ہوئے ہین پس چاہیئے کہ اختلاف انکا اور مجتہدین سابقین کا ملکر اجماع مرکب کی جگہ کافی
ہو اور اس تقدیر پر مذہب آخر سوا ائمہ اربعہ کے باطل نہوگا انتہے خلاصتہ مع ادنے توضیح
اور جواب اس اعتراض کا تفسیر احمدی مین یا منظور دیا ہی الا ان یقال الاختلاف المعتبر
ہو الذی فی زمان واحد والشافعی وغیرہ اذا قالوا قولا انما یقولون اذا جری بہ رأی
ابی یوسف ومحمد مع ابی حنیفۃ اذ کان اختلاف بین الصحابۃ فاخذ ابو حنیفۃ رحمہ اللہ تعالے
بقول صحابی ومالک والشافعی بقول صحابی آخر انتہے مختصرا معنے اس کلام کے جو مستفاد ہین
ظاہر عبارت سی یہہ ہین کہ اختلاف جو معتبر ہے ایک ہی زمانے کا ہی اور اقوال امام شافعی
اور امام احمد حنبل کے مخالف اقوال ائمہ سابقین اور مجتہدین صحابہ اور تابعین کے نہین
ہین اسلئی کہ جو قول امام شافعی کا مثلا مخالف معلوم ہوا امام ابی حنیفہ کے مثلا وہ مطابق
ہے قول امام ابی یوسف یا امام محمد کے یا دونون کے اور ان دونو صاحبون نے زمانہ امام
مین اجتہاد کیا تھا اگرچہ اقوال اجتہادیہ مین قواعد موضوعہ امام ابی حنیفہ پر تخریج
مسائل کی تھی یا کبھی امام نے کسی مسئلہ مین دو تین قیاس ذکر کئے تھے اور بنفس خود اونمین
سی کسی قیاس کو اختیار کیا تھا اور صاحبین نے قیاس آخر کو ترجیح دی تھی اور یا وہ قول
امام شافعی کا مطابق پڑا تھا رای کسی اور مجتہد کی صحابہ یا تابعین مین سی پس وہ قول شافعی
کا مخالف اجماع مرکب کے جو منعقد ہوا تھا ساتھہ اختلاف مجتہدین سابقین کے نہو بلکہ
اقوال سابقین ہی مین داخل ہوا اب یہہ جواب ملا احمد کا قریب ہی ہماری جواب کی اور راجع
ہے طرف تحقیق صاحب مسلم کے کما ذکرنا سابقا لیکن شرطیت اتحاد زمانہ پر مرتب کرنا اس
جواب کا ضروری نہین علاوہ یہہ کہ اس جواب کی حاجت اسجگہہ ہے کہ متقدمین مجتہدین
کے اقوال اس حادثہ مین مختلف ہون اور بناء علے مذہب البعض ان اقوال مین تدراجماعی

بھی ہو اور قول امام شافعی کا مستند اُسکی خلاف ہو اور جس حادثہ مین متقدمین نے مثلاً
اقوال مختلف نہین فرمائی اور نہ ایک قول پر اجماع کیا اور امام شافعی نے مثلاً اوسمین
اپنے اجتہاد سے کوئی قول کیا تو ظاہر ہے کہ وہان پر اعتراض مخالفت اجماع مرکب اصلاً وارد
نہین ہوتا کہ حاجت جواب مذکور کی پڑی آپ غور کرو کہ یہہ جو مولف مبارک نے کہا کہ یہہ جواب
دو وجہ سے باطل ہی وجہ اول تو قابل تمسک کے ہی کیونکہ جب ایکدفعہ اختلاف امام مالک
اور امام اعظم کا مثلاً مقدار مسح سر مین ایک زمانے مین واقع ہوا اور اوسکو اجماع مرکب فرض
کیا گیا تو بعد انعقاد اجماع کے وقت احداث شافعی کے قول ثالث کو مسح سر مین جو مخالف
ہے ان دونو کے موافقت رای ابی یوسف اور محمد کے ابو حنیفہ سی کیا فائدہ کریگی بلکہ اگر
ابو یوسف کو خود امام ابی حنیفہ فرض کیا جاوی تو بھی کچھ فائدہ نہین اسواسطی کہ اجماع
مرکب ایکدفعہ منعقد ہو گیا اور احداث قول ثالث باطل ٹھہرایا گیا انتہی کیسا رجم بالغیب اور
موجب رنجش خاطر ہے بزرگون پر بلا وجہ زبان طعن اور تشنیع دراز کرنا ایسی ہی بلای سفاہت
مین مبتلا کرنا ہی ؎ چون خدا خواہد کہ پردہ کس درد میلش اندر طعنۂ پاکان برد
ملا احمد نے فقط اختلاف امام ابی حنیفہ اور امام مالک کو اجماع مرکب اوپر بطلان قول آخر
کے کہان قرار دیا ہے انھون نے تو ایک زمانے کے مجتہدین کا اختلاف کیا ہی پس زمانہ
ابی حنیفہ اور مالک رحمہما اللہ تعالے مین ایک حادثہ مین جتنی اقوال مجتہدین کے ہونگے
اُن سب کے خلاف قول کرنا مخالف اجماع مرکب ہوگا اور بنا رعلے مذہب البعض یہہ شرط
بھی ہے کہ اُن اقوال مین قدر اجماعی نکلے اور ظاہر ہے کہ زمانہ مذکور مین
اقوال صحابہ اور تابعین متقدمین کے بھی موجود تھے تو جب قول امام شافعی کا موافق کسی
مجتہد کے مجتہدین زمانہ امام ابی حنیفہ مین سے مثل امام ابی یوسف اور امام محمد اور
امام زفر وغیرہم کے یا مطابق آرای صحابہ یا تابعین متقدمین کے پڑیگا یا بر تقدیر مذہب بعض کے
اقوال مذکورہ مین قدر اجماعی نہوگی تو قول شافعی کا باطل نہوگا والا خلاف اجماع مرکب کے
اور باطل ہوگا ملا احمد کے کلام سے یہہ امر مستفاد کرنا کہ فقط مخالفت امام ابی حنیفہ اور امام
مالک سے قول شافعی باطل ہو جاوی خلاف ہی عبارت ملا احمد کے ہان یہہ اسطرح ہی کہ دو صورتین

جواز مخالفت شافعی کی جو ملا احمد نے ذکر کی ہین حصر جواز مخالفت کا انہین دو
وجہون مین مقصود نہین اب مسح سر مین مثلاً جو اختلاف امام ابی حنیفہ اور امام مالک کا ہوا ایکصاحب
نے کہا مسح ربع راس کا فرض ہے دوسری صاحب نے فرمایا کہ ساری سر کا فرض ہے فقط اس
اختلاف سی یہہ قول امام شافعی کا کہ بمقدار تین بالون کے مسح راس فرض ہے باطل نہین
ہوتا جبتک مثلاً یہہ امر ثابت نہو کہ یہہ رای امام شافعی کی جمیع مجتہدین سابقین صحابہ اور
تابعین وغیرہم کی خلاف ہی کما مر مفصلاً اور موافقت رای ابی یوسف اور محمد رحمہما اللہ تعالی
کا ساتھہ امام ابی حنیفہ کے ملا احمد نے کب قول کیا ہی کہ مولف معیار نے کہا کہ بعد انعقاد
اجماع کے وقت احداث شافعی کے قول ثالث کو مسح سر مین جو مخالف ہی ان دونون
کے موافقت رای ابی یوسف اور محمد کے ابو حنیفہ سی کیا فائدہ کریگی انتہی شاید لفظ اذا جو
رائی ابی یوسف و محمد مع ابی حنیفہ رح سی موافقت رای فہم مولف مین سمائی حاشا کہ مقصود
ملا احمد یہہ ہو اور افسوس ہی کہ وہ علماء جو اپنی جان کو مجتہد اور معترض اوپر ائمہ مجتہدین کے
گردانین اور اس عبارت سی موافقت رای سمجھین ایسی بات تو کوئی عاقل بھی نکہیگا فضلا عن
عالم معنی اس کلام ملا احمد کے یہہ ہین کہ جسوقت اجتہاد امام ابی یوسف اور امام محمد کا مثلاً
ساتھہ امام ابو حنیفہ کے ہوا اور امر مستنبط اجتہادی مین باہم انکی اختلاف واقع ہوا اور بعد
انکے امام شافعی نے مثلاً مخالف امام ابی حنیفہ اور امام مالک کی قول کیا تو بمجرد اس مخالفت
کے قول شافعی باطل نہوگا اسلئی کہ کبھی ایسا ہوگا کہ قول امام شافعی کا موافق صاحبین کے
یا احدہما کے مثلاً ہوگا اور رای صاحبین کی مثلاً زمانہ امامین متقدمین مین جاری اور واقع
ہوئی تھی پس داخل ہوگی اجماع مرکب مین تو رای امام شافعی مخالف اجماع مرکب نہوگی و ہو
کما تری یرجع الی ما نقلنا سابقاً عن مسلم الثبوت آپ دیکھو کہ قابل مضحکہ کے فہم مولف معیار
ہے یا جواب ملا احمد اور باقی تفریعات اور علاوہ مولف کا جو مبتنی ہی اسی خوش فہمی پر جسکا
بیان ہو چکا سب باطل ہوئین المبنی علی الفاسد فاسد قضیہ مشہورہ مقبولہ ہی قولہ اور جو
ثانی کا لغو ہونا بھی ظاہر ہے الخ اقول لغو ہونا اور ظاہر ہی لغویت وجہ ثانی کا کلام ملا احمد کا
مولف معیار سی واقع ہوا جواب جواب وجہ اول سی ظاہر ہو چکا اسلئی کہ مقصود ملا احمد کا

کو دست مقصر کرنا جواز مخالفت امام شافعی کا واسطے امامین متقدمین کے نہیں ہے وجوہ نہیں
ہے بلکہ ذکر کرنا ان دونو وجہون کا تمشیۃً ہی پس جو رای امام شافعی کے یا امام احمد حنبل
کی مثلاً مخالف امامین متقدمین کے پڑیگی تو وہ یا تو موافق ہوگی امام ابی یوسف کی یا امام محمد
کے یا دونون کے یا کسی اور مجتہد کے معاصرین امام ابی حنیفہ یا متقدمین صحابہ اور تابعین
کے یا وہ امر ایسا ہوگا کہ آرای سابقین نے اوسمین اختلاف نکیا ہوگا بلکہ یا وہ حادثہ مسکوت
عنہا ہوگا یا کسی ایک کا قول اجتہادی اوسمین ہوگا اور یا بنا بر علی مذہب البعض قدر اجماعی
اقوال مختلفہ مین نہوگی پس بطلان قول امام شافعی مثلاً ہمپر جب لازم کیا جاوے کہ امور مذکورہ
کا عدم ثابت کیا جاوے وذوذ خرط القتاد پس یہہ کہنا مولف معیار کا کہ احتمال اتفاق رای
امام شافعی کا ساتھہ صحابہ کی جمیع ارای مخالفہ امام شافعی مین نہین ہوسکتا انتہی قابل کوچہ منید
اور ہمکو مفر نہین اسلئے کہ اول تو یہہ امر ادعائی محض بلا دلیل و سند قابل التفات اور رافع احتمال
اتفاق نہین ہوسکتا اور ثانیا یہہ کہ ہمنے مسلم کیا کہ احتمال اتفاق جمیع ارای مخالفہ مین نہین ہوسکتا
لیکن مقصود ہمارا حصر وجوہ جواز مخالفت امام شافعی کا واسطے امامین متقدمین کے بیچ احتمال
اتفاق آرای صحابہ کے نہین ہی کہ رفع احتمال اتفاق سے بعض مسائل کے بطلان اُس مسائل کا
لازم آوے وجوہ جواز مخالفت کے بہت ہین کما سبق اب دیکھو کہ مولف معیار کو اس محل
مین استغفار اور استعاذہ اس تخیلات فاسدہ اور اوہام کاسدہ سے چاہیئے نہ حمد اور تخمیل توفیق
اور الہام حق کے ع برعکس نہند نام زنگی کافور ۔ واللہ سبحانہ الموفق للسداد ومنہ الوصول
الی سبیل الرشاد **قولہ** اور یہہ جو مولف نے اخیر مین قول ثالث کے دعوی کیا ہی کہ ابن
صلاح نے اسی نظر سی کہ مذاہب اربعہ پر اجماع مرکب منعقد ہوگیا ہی تقلید غیر الاربعہ کو
ممنوع کہا ہی اور اس دعوی کو الخ **اقول** پہلے حاصل کلام صاحب تنویر کا سنو پہر تطبیق
اوسکی مسلم الثبوت سی دیکھو بعد اوسکی بے انصافی مولف معیار کی معلوم کرو صاحب تنویر
نے کہا پس بسبب اس اجماع کے کہ نقل کیا گیا ثقہون سی کہا محدث ابن صلاح نے کہ وہ مشہور
ہین درمیان اہل حدیث اور اصول کے ان تقلید غیر الائمۃ ممنوع کہا یہہ مسلم الثبوت مین انتہی
اور عبارت مسلم الثبوت کی یہہ ہی کہ اجمع المحققون علی منع العوام من تقلید الصحابۃ بل علیہم

اتباع الذین سبروا وبوبوا فهذبوا ونقحوا وفرقوا وعللوا وفصلوا وعلیه ابتنی ابن الصلاح
منع تقلید غیر الاربعة لان ذلک لم یدر فی غیرهم وفیه ما فیه انتهی یعنے اجماع کیا ہے
محققین نے اوپر منع کرنے عوام کے تقلید صحابہ سی بلکہ واجب ہی اوپر اونکی اتباع
اُن لوگونکا جنہون نے غور کیا ہے مسائل مین اور باب باب کو علیحدہ کیا پہر اوسکو مہذب
کیا زوائد سی اور منقح کیا اختلاط سی اور جمع کیا احکام کو ساتھہ جامع کے اور تفرقہ کیا ساتھہ
فارق کے اور علتین بیان کین اور تفصیل کی اور اسی اجماع پر مبتنی کیا ابن صلاح نے ممانعت تقلید غیر ائمہ
اربعہ کو اسواسطی کہ یہہ امور سوا ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب مین پائی نہین جاتی اور اس کلام
مین شبہہ بھی ہی انتہی اب ارباب فہم وانصاف سی امید غور ہے کہ مولف تنویر نے یہہ کہان
کہا ہے کہ اجماع مرکب پر مبتنی کرکے ابن صلاح نے تقلید غیر ائمہ اربعہ سی منع کیا ہی البتہ منع
کرنا ابن صلاح کا مبتنی ہی اوپر اجماع محققین کے جسکو صاحب مسلم نے نقل کیا ہی اوسیکو صاحب
تنویر نے مسلم سی نقل کردیا ہی اور اس اجماع محققین کو امام فخر الدین الرازی نے نقل کیا ہے
ہان وہ اجماع بنظر ضبط اور تبویب اور تعلیل وغیرہ کے نہانہ یہہ کہ منع ابن صلاح کی مرتب ہی
اوپر تبویب وغیرہ کے جیساکہ مؤلف معیار سمجھا ہے اور کہتا ہے کہ ابن صلاح نے تقلید
غیر الاربعہ سی اسنظر سی منع کیا ہے کہ یہہ مذہب مدون اور مفصل ہوگئی اور باب باب اور فصل
فصل ہوگئے ہین اور خوب منقح اور معلل ہوگئے ہین اور سوا ان مذاہب کے یہہ تنقیح اور تحقیق
اور تفصیل اور جگہہ پائی نہین جاتی انتہے ترتب منع کا اوپر اجماع کے اور ترتب اجماع کا
اوپر تبویب وغیرہ کے امر ہے علیحدہ اور ترتب منع کا بالذات اوپر تبویب وغیرہ کے
امر ہے جدا وبینهما بون بعید لا یخفی علی من له ادنی لب ومهارة بالعلوم ومناسبة
بالفهوم اگر کہا جاوی کہ وہ اجماع جسکو صاحب تنویر نے کہا ہے کہ منقول ہی ثقات
سی وہ اجماع ہی اوپر تقلید ائمہ اربعہ کے اور وہ اجماع محققین جو امام نے نقل کیا اور
مبنی منع ابن صلاح کا قرار پایا وہ اجماع ہی اوپر تقلید اُن لوگون کے جنہون نے
تبویب اور تنقیح وغیرہ کی ہے پس مبنی قول ابن صلاح کا اجماع منقول عن الثقات کیونکر
ہوگا بلکہ اس تقدیر پر تو دعوی ابن صلاح اور امر اجماعی ثقات دونو متحد ہونگی نہ ایک

کہ ابن صلاح نے تقلید غیر الاربعہ کو اسنظر سی منع کیا ہی کہ یہہ مذاہب اربعہ تو مدون اور مفصل ہوگئی ہین اور باب باب اور فصل فصل کئے گئے ہین اور خوب منقح اور معلل ہوگئے ہین اور سوا ان مذاہب کے یہہ تنقیح اور تحقیق اور تفصیل اور تعلیل اور تنقیح اور تبویب اور تنقیح کسی مذہب مین نہین جاتی

مبنی علیہ اور دوسرا مبنی تو ہم کہیں گے کہ اجماع محققین جو صاحب مسلم نے اسی قول
کیا ہی اوپر وجوب تقلید ان مذاہب کے جنمین تبویب وغیرہ ہوئی ہی وہ راجع ہی طرف
اس اجماع کے جسکو ثقات سی نقل کیا ہے اوپر تقلید ائمہ اربعہ کے اسواسطی کہ یہ امور
مذکورہ سوا ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب مین پائی نہین جاتے پس ابن صلاح نی منع
تقلید غیر ائمہ اربعہ کو مرتب کیا اوپر مرجع اور مصداق اجماع محققین کے کہ وہ اجماع منقول
عن الثقات تھا اوپر وجوب تقلید ائمہ اربعہ کے اور وہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ مبنی قول ابن
صلاح کا قول امام الحرمین کا ہی سراسر غلط ہی امام الحرمین نے تو منع تقلید عوام کا واسطی عوام
کے مثل ابن صلاح کے قول کیا ہے اور اس منع کو محققین کیطرف منسوب کیا ہی البتہ
امام فخر الدین الرازی اجماع محققین اوپر اس منع کے نقل کرتے ہین اور ابن صلاح منع
تقلید غیر ائمہ اربعہ اوسپر متفرع فرماتے ہین شاید مؤلف معیار نے لفظ قال الامام سی جو
مذکور ہے مسلم مین امام الحرمین سمجھا اور بجہت قلت نظر اور شوق تخطیہ کے ناقل اجماع محققین
کو نہ پہچانا قال العلامۃ السید السمہودی الشافعی فی العقد الفرید نقل امام الحرمین عن
المحققین امتناع تقلید العوام للصحابۃ رضوان اللہ علیہم اجمعین وان کانوا اجل قدرا
لارتفاع الثقۃ بمذاہبہم اذ لم تدون ولم تحرر بخلاف مذاہب الائمۃ الذین لہم اتباع
وہذا احد قولین حکاہما ابن السبکی فی جمع الجوامع من غیر ترجیح وبہ جزم ابن الصلاح وزاد
انہ لا یقلد التابعین ایضا ولا غیرہم ممن لم یدون مذہبہ وان التقلید متعین للائمۃ
الاربعۃ دون غیرہم لان مذاہبہم انتشرت حتی ظہر تقییدہ مطلقہا وتخصیص عامہا بخلاف
غیرہم ففیہ تباری مجردۃ لعل لہا کملا او مقید الوا نبسط کلامہ فیہا لظہر خلاف ما یبدو منہا
فامتناع التقلید اذا لتعذر الوقوف علی حقیقۃ مذاہبہم والثانی جواز تقلیدہم کسائر المجتہدین
قال ابن السبکی وہو الصحیح عندی غیر انی اقول لا خلاف فی الحقیقۃ بل ان تحقق مذہب
لہم جاز وفاقا والا فلا وان تحقق ذلک فالمنع یتفرع علی ایجاب التمذہب بمذہب معین
فی جمیع المسائل ومنع الانتقال عنہ اذ لا یعم مذہب الصحابی کل المسائل وقال محقق الحنفیۃ
الکمال ابن الہمام رحمہ اللہ تعالی نقل الامام ای الفخر الرازی رحمہ اللہ تعالی اجماع المحققین

على منع العوام من تقليد اعيان الصحابة بل يقلدون من بعدهم الذين سيروا ووضعوا ودونوا
وعلى هذا ما ذكر بعض المتاخرين منع تقليد غير الاربعة لانضباط مذاهبهم وتقييد مسائلهم وتخصيص
عمومها ولم يذكر مثله في غيرهم لانقراض اتباعهم وهو صحيح انتهى اور وہ جو کلام بحر العلوم کا
مؤلف معیار نے شرح مسلم سی نقل کیا ہی حال اوسکا سنو کہ بحر العلوم موافق بیان ماتن کی شرح
مسلم مین فرماتے ہین کہا امام نے اجماع کیا محققین نے اوپر منع عوام کے تقلید صحابہ سی اسواسطے
کہ صحابہ کے کلام سی نکالنا حکم کا اکثر ساتھہ تنقیح اور تحقیق کے ہوتا ہی اور یہہ امر عوام سی ممکن نہین
انپر واجب ہی کہ اتباع کرین اُن مذہبون کا جنمین خوب تعمق اور تبویب اور تہذیب مسائل اور جمع علل
اور تفریق دلایل اور تفصیل اجمال اور تحقیق اقوال ہوگئی ہے اور اسی اجماع پر مبنی کیا ہی ابن
صلاح نے منع کرنا تقلید غیر ائمہ اربعہ سے اسواسطے کہ یہہ امور سوا ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب
مین پائی نہین جاتی اور اسمین ایک شبہہ ہی وہ یہہ کہ قرافی مالکی نے کہا ہی کہ منعقد ہو چکا ہی
اجماع اوپر اس بات کے کہ جو شخص مسلمان ہو تو اوسکو جائز ہے کہ جس عالم کی چاہی تقلید
کرے بغیر ممانعت کے اور اجماع کیا صحابہ نے اوپر اس بات کے کہ جو شخص فتوی پوچھی ابوبکر
اور عمر رضی اللہ تعالی عنہما سی تو اوسکو جائز ہے کہ فتوی پوچھے ابو ہریرہ اور معاذ بن جبل
سے اور سوا انکے اور عمل کرے انکے قول پر بغیر انکار کے پس جسکو دعوی ہوا تھا نے ان
دونون اجماعون کا تو بیان کرے اور دلیل لائے انتہی ترجمہ ملخصا اقول وبعونہ سبحانہ احو
واصول یہہ جو قرافی مالکی نے پہلا اجماع نقل کیا ہے خلاف ہی نقل اکثر ثقات کے بلکہ یہہ مسئلہ
اختلافی ہے درمیان محققین اور مجتہدین کے اگر اجماعی ہوتا تو علمای محققین اوسمین اختلاف کیونکر
کرتے علمای حنفیہ کے وہ اقوال اور امام رازی وغیرہ شافعیہ کے جو گزر چکے انسی مخالفت اس
اجماع ادعائی کی ظاہر ہے اب چند شافعیہ کے اور اقوال سنو امام غزالی فرماتے ہین جب مرید
تقلید کو کسیکا ائمہ مجتہدین مین سی فضل معلوم ہو اور مجتہدون پر تو اُس شخص کو تقلید مین اختیار
نہین بلکہ واجب ہے کہ صاحب فضل ہی کی تقلید کری اور اگر فضل معلوم نہو تو البتہ تخییر ہی اور
ایک قوم نے کہا علما سی کہ لازم ہے مراجعت افضل کی قال السید السمہودی فی العقد الفرید
اذا تعدد من یصلح للتقلید فہل یلزم مریدہ ان یجتہد فیسأل اعلمہم وجہان قال ابن سریج

قال الامام اجمع المحققون على منع العوام من تقليد اعيان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم فان اقوالهم قد تحتاج الى استخراج الحكم منها الى تنقيح كما في السنة ولا يقدر العوام عليه فيجب عليهم اتباع الذين بوبوا وهذبوا وفصلوا واجملوا وفرقوا وقارنوا وعللوا الى غير ذلك مما لا يوجد في مذهب غير الائمة الاربعة لانضباط مذاهبهم وتقييد مسائلهم وتخصيص عمومها ولم يذكر مثله في غيرهم لانقراض اتباعهم انتهى

چنانچہ شرح مسلم اور شرح بحر العلوم مین
من تقليد اعيان الصحابة رضوان الله
تعالى عليهم فان اقوالهم قد تحتاج الى
الحكم منها الى تنقيح كما في السنة ولا يقدر
العوام عليه فيجب عليهم اتباع الذين
بوبوا وهذبوا وفصلوا واجملوا وفرقوا
كل باب وفصل مسئلة على حدة فيذكر مسئلة
بجامع وفرق الفارق وعللوا الى
اخر ذلك مما لا يوجد في مذهب غير
الائمة الاربعة لانضباط مذاهبهم
وتقييد مسائلهم وتخصيص عمومها
ولم يذكر مثله في غيرهم لانقراض اتباعهم
تفصيلا يعني يجب على العوام تقليد
من قيد ما يعلم من كلام الصحابة
عليه انتهى ابن الصلاح منع تقليد غير
الائمة الاربعة الامام الطبري الامام
ابو حنيفة الكوفي والامام مالك والشافعي
والامام احمد رحمهم الله تعالى وجزاهم عنا
احسن الجزاء لان ذلك المذكور لم يوجد
في غيرهم انتهى

نعم واختاره ابن ح والقفال لانه يشهل عليه هذا القدر من الاجتهاد واختاره الجمهور انه يتخير فيسأل
من شاء لان الاولين كانوا يسألون علماء الصحابة رضي الله تعالى عنهم مع تفاوتهم في العلم والفضل
ويعملون بقول من شاءوا من غير نكير وقال الغزالي وان اعتقد احدهم اعلم لم يجز ان يقلد
غيره وان كان لا يلزمه البحث عن الاعلم اذا لم يعلم اختصاص احدهم بزيادة علم قال في زوائد
الروضة هذا الذي قاله الغزالي قد قال غيره ايضا وهو ان كان ظاهرا ففيه نظر لما ذكرنا من سؤال
آحاد الصحابة رضي الله تعالى عنهم مع وجود افاضلهم الذين فضلهم متواتر وقد يمنع هذا على الجملة
المختار ما ذكره الغزالي فعلى هذا يلزمه تقليد اورع العالمين واعلم الورعين وان تعارضا
قدم الاعلم على الاصح انتهى وقال العلامة القاري في رسالته المصنفة في بيان جواز الاقتداء بالمخالف
من اسلم او ناب بالسياسي والنزر احكام الشرع فله ان يختار من المذاهب اي مذهب شاء اذا تعدد
المجتهدون في البلد على قول من جوز تقليد المفضول مع وجود الافضل واما على قول من عين تقليد
الفاضل وهو الاحوط فعليه ان يبحث ويتتبع الفاضل انتهى پس دعوی کرنا اجماع کا تخیر پر اس محل میں
باوجود اختلاف ائمہ مجتہدین اور محققین کے کسطرح صحیح ہوگا اور یہہ جو قرافی نے کہا ہی کہ زمانہ صحابہ
میں اجماع ہو چکا ہی اسبات پر کہ جو کوئی فتوی پوچھتا ابوبکر و عمر رضی اللہ تعالی عنہما سی تو اوسکو
جائز ہے کہ بعد اوسکی فتوی پوچھے ابی ہریرہ اور معاذ ابن جبل سی بغیر انکار کے تو جواب اسکا اولا
یہہ ہی کہ اجماع قولی تو صحابہ کا اسمیں ثابت اور منقول نہیں ہی اور مجرد سکوت اور عدم انکار سے
اگر اجماع سکوتی قرار دیا جاوے تو یہہ امر محل نظر ہے اسلئی کہ مجرد سکوت سی اجماع سکوتی منعقد نہیں ہوتا
جبتک کہ قرائن رضامندی کے ساتھہ مقترن نہو جائز ہے کہ سکوت بغیر قرائن رضا کے بجہت مہابت
قائل کے یا تقرر خلاف کے یا اور کسی مصلحت کی ہو قال التفتازاني في التلويح وقد يكون لاسكوت
المجتهد للقائل وغيره كاعتقاد حقية كل مجتهد او كون القائل اكبر سنا او اعظم قدرا او اوفر
علما او استقرار الخلاف حتى لو حضر مجتهدو الحنفية والشافعية وتكلم احدهم بما يوافق مذهبه وسكت
الاخرون لم يكن اجماعا ولا يحمل سكوتهم على الرضا لتقرر الخلاف انتهى پس ہمارے یہہ میں جائز ہی کہ
عدم انکار صحابہ کا اسپر اسجہت سی ہو کہ مذاہب مجتہدین صحابہ مدون اور حوادث واردہ کو حاوی
تھے تو اگر مستفتین کو مقید کیا جاتا ساتھہ استفتا بعض صحابہ کے تو حرج عظیم واقع ہوتا اور حرائج

قال القرافي انعقد الاجماع على جواز سؤال من شاء من الصحابة رضي الله عنهم

ان من استفتى ابا بكر وعمر

ابا هريرة ومعاذ بن جبل

بغير نكير فدل على ان العوام من الاجماعين غير المجتهدين

مقلد مستفتی کی اصلا نہ برائین مخالف زمانہ مجتہدین اربعہ کے کہ مذاہب انکی حوادث مستفتین کو کلیۃً یا جزئیۃً
حاوی ہین پھر ایسے صم انکار سے اجماع سکوتی کیونکر منعقد ہوگا اور ثانیاً اوپر تقدیر تسلیم
اجماع کے ہم کہتے ہین کہ یہہ اجماع صحابہ کا بجہت ضرورت کے اور مخصوص تہا ساتھہ زمانہ صحابہ
کے اعنی صحابہ نے جب دیکھا کہ مذہب ہر ایک صحابی کا بجہت عدم تدوین اصول اور ضبط
حوادث کے واسطی حوائج مستفتین اور حوادث لاتقفے کے کافی نہین ہوتا تو اس ضرورت سے
انکار نکیا اور اسبات کے کہ مستفتی باوجود حضرت ابوبکر اور عمر رضی اللہ تعالی عنہما کے
ابی ہریرہ سی مسئلہ پوچھہ لے اب یہہ اجماع ضروری مخصوص متعدی طرف زمانہ مجتہدین آخرین
کے جسمین ضرورت مذکورہ متحقق نہین ہے نہین ہوسکتا قال الشیخ العلامۃ شرف الاسلام ابی
فتح البغدادی الشافعی فی کتاب الوصول واما قولہم ان الصحابۃ ما کلفوا العوام تقلید واحد معین
فانما جاز ذلک لانہ لم یظہر لکل منہم من الاصول والقواعد ما یفی باحکام الحوادث والوقائع
فانہم اشتغلوا بتوسیع الخطۃ وخصہم اللہ تعالی بتلک الفضیلۃ واتاح لمن جاء بعدہم بفضیلۃ
تہذیب الاصول وتفریع المسائل ولان الصحابۃ ما کان بعضہم علی بعض تفاوت فی الاجتہاد بل
کانوا فی الاجتہاد سواء فلہذا لا یجب علیہم تعیین المقلدین انتہی پس یہہ جو بحر العلوم موافق
حاشیہ منہیہ مسلم کے فرماتے ہین فقد بطل بہذین الاجماعین قول الامام یعنے باطل ہوا ساتھہ
ان دونو اجماعون کے قول منقول امام کا انتہی ساقط ہوا اس لئے کہ دونو اجماع ادعائے
قرافی کے باطل ہوئی والمتفرع علی الباطل باطل اور یہہ جو بحر العلوم نے کہا و قولہ اجمع
المحققون لا یفہم منہ الاجماع الذی ہو حجۃ حتی یقال یلزم تعارض الاجماعین الخ یعنے لفظ
اجمع المحققون سی وہ اجماع مصطلح جو حجۃ ہے شرعیہ نہین مفہوم ہوتا تا لازم آجاوی تعارض
اجماعین کا انتہی اگر اس سی مراد یہہ ہے کہ اجمع المحققون کا لفظ اجماع اصطلاحی مین نص صریح
نہین ہے بلکہ محتمل ہے کہ اس سی مراد اجماع اصطلاحی لیا جاوی اور محتمل ہی کہ اتفاق محققین کا سوا
اجماع اصطلاحی کے مراد ہو تو مسلم ہے لیکن جس وقت کلام ابن الہمام اور ابن نجیم وغیرہما سی
تصریح ساتھہ اجماع اصطلاحی کے نقل کردی گئی تو معلوم ہوا کہ اس کلام مین محققین عبارت
ان مجتہدین سی ہی جنکا اجماع حجۃ شرعیہ ہوتا ہے اور احتمال دوسرا باقی نرہا اور اگر مراد یہہ ہے

فقد بطل بہذین الاجماعین قول الامام وقولہ اجمع المحققون لا یفہم منہ الاجماع الذی ہو حجۃ حتی یقال یلزم تعارض الاجماعین بل یکون المراد اتفاق المحققین یکون اجمع المحققون لا یحتمل

لا لفظ ابن المتفنن سے بحسب لغت اور عرف کے اجراء اصطلاحی مراد لی جے نہین سکتی تو یہہ
امر ممنوع بلکہ غلط صریح ہے کما لا یخفے علے المتفنن اور ما نحن فیہ مین دعوی اجماع جو قرافی
نے کیا تھا بطلان اُسکا بخوبی واضح ہو چکا اب باقی رہا اگر اجماع منقول امام رازی اور ابن الہمام
اور ابن نجیم وغیرہم کا پس احتمال تعارض اجماعین کا کہ ہمکو وہ بھی مضر تھا صورت واقعہ مین یہہ بھی
نہین سکتا اور یہہ جو بحر العلوم نے تائید مین ثمرتے کلام خلل آخر و ہو ان التبویب لا دخل لہ
فی التقلید وکذا التفصیل فان المقلد ان فہم مراد المجتہد بالاستدلال من مجتہد آخر انتہے
بہت عجیب بات ہی اسواسطے کہ قائل کلام مذکور نے تبویب اور تفصیل کو موقوف علیہ تقلید مقلد نہین گردانا
کہ ہم یہہ کہین کہ تبویب کو دخل تقلید مقلد مین نہین ہی البتہ اُس قائل نے مجموعہ امور پر جسکو
سوء تقلید مرتب کیا ہی بعضے اس امور سے وہ ہین کہ تقلید بغیر اوسکی ممکن نہین جیسے تنقیح مسائل
اور تنسیق کلیات حوادث اور بعض وہ ہین جنکو استحسانا تقلید مین دخل ہے جیسے تبویب اور
تفصیل اور بجہت ظاہر ہے کہ جسوقت ابواب مسائل کے اور فصل فصل حوادث کی علیحدہ ہوگی
تو مقلدین کو تقلید مین پریشانی اور کاوش تفحص حکم حادثہ کی بہت کم پڑیگی اور اگر مسائل پریشان
بغیر ضبط ابواب اور فصول کے ہونگے تو مقلدین کو تفحص احکام مین بہت دشواری ہوگی بلکہ بہت
مسائل مل ہی نسکین گے پس دخل استحسانی [illegible] مجتہدین سے بہت بعید ہی اور دخل
موقوف علیہیت کا دعوی قائل نے نسبت تبویب اور تفصیل کے کیا نہین اور بھی یہہ جو کہتے
ہین کہ اگر مقلد مراد مجتہد کو سمجھ گیا تو عمل کر لیگا اور اگر نہ سمجھا تو اور مجتہد سے پوچھ لیگا تو ہم اسکے
جواب مین کہتے ہین کہ دوسری مجتہد کے کلام مین وہ تفصیل جس سے مقلد کے فہم مین مسئلہ آجاوے
ہے یا نہین اگر ہے تو ہمارا مدعا ثابت ہوا کہ تفصیل کو تقلید مقلد مین واسطے سمجھنے مراد مجتہد کے
دخل ہوا اور اگر نہین ہی تو جس طرح مقلد پہلے مجتہد کا کلام بجہت عدم تفصیل کے نہین سمجھا تھا
اوسیطرح مجتہد ثانی کا بھی نہ سمجھیگا پھر محتاج ہوگا طرف بیان مجتہد ثالث کے اور اوسمین بھی
یہی کلام ہے وہلم جرا فیلزم التسلسل او ینتہی الی التفصیل وفیہ المطلوب اور بھی یہہ پوچھ لینا
دوسری مجتہد سے جب ہو سکتا ہی کہ ایک زمانہ مین مجتہدین چند موجود ہون اور اگر ایسا نہو تو
بغیر تفصیل کے کلام مجتہد مین تقلید نہو سکیگی اور جس وقت حکم کیا گیا وجوب تقلید اُن مجتہدین کا

جنکے مذاہب مبوب اور منقح اور مہذب ہین اور وہ منحصر ہین ائمہ اربعہ مین تو کوئی
تکلیف تلاش اور تخصیص عمومات اور تقیید اطلاقات اور ترجیح مرجحات وغیرہ کی یہہ امور اکثر مقلدین
پر بہت عسیر ہین نہ پڑیگی اور یہہ جو بحر العلوم نے کہا ثم فی کلامہ خلل آخر اذ المجتہدون الآخرون
ایضاً بذلوا جہدہم مثل الائمۃ الاربعۃ انتہی یعنی اور مجتہدین نے بھی مثل ائمہ اربعہ کے کوششین تحقیق
مسائل دین مین اور استنباط احکام مین کی ہین اور انکار اسکا مکابرہ ہی پھر اونکو لائق تقلید
نہ ٹھہرانا کمال نے ادبی بھی ساتھہ اکابر دین کے مین کہتا ہون اور مجتہدین کے بذل کوشش اور سعی
فی الدین کا انکار کسنی کیا اور ائمہ مجتہدین کو برا کون کہتا ہے مانعین جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ نے
تو اس سبب سے منع کیا ہی کہ اور مجتہدین کے مذاہب مدون بطور تبویب اور تنقیح وغیرہ کے جو یہہ امور
واسطی تقلید مقلد کے ضروری ہین نہین ہین اور بھی کثرت مجتہدین صالحین للتقلید کے بعد زمانہ ائمہ
اربعہ کے نہین رہی کہ اگر بعض کے مذہب مین کوئی امر نہ سمجھتا تو دوسری مجتہد کیطرف رجوع کرتا
اور مذاہب ائمہ اربعہ مین سب امور محتاج الیہ تقلید مقلد کے موجود ہین پس تقلید انہین کی متعین
ہے چنانچہ تعلیل ابن صلاح کی جو نقل کی ہے علامہ سمہودی نے عقد فرید مین صراحۃً اسپر دال ہے
اور وہ یہہ ہی لان مذاہبہم انتشرت حتی ظہر تقیید مطلقہا وتخصیص عامہا بخلاف غیرہم فعنہ فتاوی مجردۃ
لعل لہا مکملا او مقیدا لو انبسط کلامہ فیہا لظہر خلاف ما یبدو منہ فامتناع التقلید اذ التعذر الوقوف
علی حقیقۃ مذاہبہم انتہی اب غور کرو کہ اسمین انکار بذل سعی مجتہدین آخرین کا اور نے ادبی ساتھہ
اونکے کہان ہی اور بھی ثبوت اجتہاد اور بذل جہد سی یہہ کب لازم آتا ہی کہ حقیقت مین یہہ مجتہد اجتہاد
مین کامل اور اسکی بذل جہد سی امور ضروریہ تقلید کا ثمرہ حاصل ہو البتہ اگر مذہب کسی مجتہد کا منتشر ہو
درمیان محققین منصفین صالحین کے اور وہ محققین اسقدر ہون کہ کلام اونکا لغویت اور کذب پر محمول نہو سکے
اور وہ سب قول کرین اسبات کا کہ اس مذہب مین مثلاً امور ضروریہ تقلید کے موجود ہین تو یہہ
امر ثابت ہوگا والا فلا اور اجتماع ایسی محققین کا سوا مذاہب ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب پر پایا
نہین جاتا اور متفطن منصف پر ظاہر ہوچکا ہوگا کہ یہہ کہنا کہ جس کسی نے تقلید غیر ائمہ اربعہ سی منع کیا ہی
تو اسی نظر سی منع کیا ہی کہ کوئی روایت اونکی مذہب کی محفوظ نہین رہی اور اگر کوئی روایت صحیحہ
اون کے مذہب کی ملجائی تو عمل کرنا اوسپر جائز ہی الخ مجرد تخمین ہی اسواسطی کہ جس وقت خود منع

بحر العلوم کا کلام خلل آخر اذ المجتہدون الآخرون ایضاً بذلوا جہدہم مثل الائمۃ الاربعۃ وانکار ہذا مکابرۃ وسوء ادب فی حق ائمۃ الدین

کر نیوالے جواز تغلب غیر ائمہ اربعہ کے مثل امام الحرمین اور ابن سلطان وغیرہم من المحققین کے
علت منع کی صحت دین اور صحت جواب وغیرہ بیان کرتے ہین کہ نقضاً سے بقا پس احتمال
صحت وجہ ان روایات صحیحہ کو علت منع کر دانست تو ہم صرف ہے وکذلک ما یترتب علیہ پس
کسیکو ایک روایت صحیحہ مذہب سفیان ثوری رحمہ اللہ تعالی کی مثلاً ملجائے تو نہین معلوم کہ
اسنے تتبع کتب اور اوسکا عام مخصوص ہوا ہی یا نہین یا رجوع صاحب مذہب کا اس روایت سے
ہوا ہی یا نہین اگر نہ اول آپ ہی تحقیق کا اس روایت مین اور شہرہ اسکا بلکہ اکثر روایات مذہب سفیان
ثوری کا درمیان تحول علما اور محققین اہل دیانت کی ہوا ہوتا جسطرح مذاہب ائمہ اربعہ مین یہ امر
متحقق ہے تو یہہ احتمالات اٹھ جاتے اور روایت مذکورہ قابل عمل ہوتی اور مجرد وجدان اسکا
صحت عمل کے لئے کافی نہین اور یہہ جو بحر العلوم نے فرمایا الا تری ان المتاخرین افتوا بتحلیف
الشہود اقامۃ لمقام التزکیۃ علی مذہب ابن ابی لیلی انتہی معلوم نہین کہ کون سے متاخرین
نے تحلیف شہود پر قائم مقام تزکیہ کے کرکے فتوی دیا ہے کتب مستعملہ مذہب حنفی مین مثل ہدایہ
اور شرح وقایہ اور قدوری اور کنز اور ملتقی اور درمختار اور شامی اور قاضی خان اور عالمگیری
اور درر غرر اور قہستانی اور تاتارخانی وغیرہ کے ہر چند تلاش کیا گیا کہین اثر اسکا نہ پایا بلکہ اکثر
جگہہ مخالف اسکی دیکھنے مین آیا قال فی الدر المختار فی کتاب الشہادات لو علم الشاہد ان القاضی
یحلفہ ویعمل بالمنسوخ کہ الامتناع عن اداء الشہادۃ لانہ لا یلزمہ انتہی برازیہ وقال فی
کتاب القضاء امر السلطان انما ینفذ اذا وافق الشرع والا فلا اشباہ من القاعدۃ الخامسۃ
وفوائد شتی فلو امر قضاتہ بتحلیف الشہود وجب علی العلماء ان ینصحوہ ویقولوا لہ لا تکلف قضاتک
الی امر یلزم منہ سخط اللہ وسخط الخالق تعالی انتہی وہکذا فی اکثر الکتب پس اول تو یہہ کلام
مولانا کا مخالف کتب معتبرہ مشہورہ فقہ حنفی کے ہے دوسری یہہ کہ بر تقدیر تسلیم صحت ہم
کہتے ہین کہ یہہ کیونکر معلوم ہوا کہ متاخرین نے مذہب ابن ابی لیلی پر فتوی دیا ہی جائز ہے
کہ کوئی روایت ہماری ائمہ حنفیہ سے بھی موافق مذہب ابن ابی لیلی کے پائی گئی ہو تیسری یہہ
کہ تسلیم کیا کہ متاخرین نے مذہب ابن ابی لیلی ہی پر فتوی دیا ہی لیکن یہہ فتوی دینا انکے
مذہب پر بجہت وقوع ضرورت کے ہی اسلئے کہ اس زمانہ مین تزکیہ مین اثار فتنہ اور اشاعۃ

شناعت شہود ہوتی ہے اور شاہد مزکی اور معدل بہت کمیاب ہی پس اگر شرط تزکیہ کو بحال
رکھا جاوے تو بھی تباغض اور تحاسد کثیر برپا ہو اور بہی باب شہادت مسدود ہو جائی بسبب نیابت
جانے شاہد مزکی کے لہذا مذہب ابن ابی لیلی پر فتوی تجویز کیا اور اسکا ہم بھی قول کرتے ہین
کہ وقت وقوع ضرورت شرعیہ معتبرہ کے فتوی دینا اوپر قول مجتہد آخر کے درست ہی کما ہو مصرح
فے کتب الفقہ اور متنازع فیہ تو یہہ بات تہی کہ بلا وقوع ضرورت تقلید مختار ایک امام کی چہوڑ کر
دوسرے امام کی تقلید درست ہی یا نہین اور بھی صریح کلام مولانا بحر العلوم کا اس امر پر
دال ہے کہ بالذات صلوح تقلید مین سب مجتہدین یکسان ہین اور اسی امر کو براہین سی ثابت
کرتے ہین جسمین ہمنی اسقدر بسط و کلام کیا ہی اور بجہت عروض عوارض کے تعین تقلید بعض
دون بعض کے مولانا بھی تسلیم کرتے ہین پس مقصود ہمارا بہی یہی ہے اور تحقیق مولانا مین اور
ہمارے بیان مین منافات نہین غایت یہہ ہے کہ مولانا نے تعین تقلید بعض کے بجہت تقدم
روایات صحیحہ کے کی اور ہمنی بجہت ضبط ابواب و فصول و تنقیح و تہذیب وغیرہ کے بالسبب
تحقق اجماع مرکب کی اوپر بطلان ماسوا مذاہب اربعہ کے اور جو کلام تحقیق بحر العلوم مین کیا
گیا بھی کلام ہے تحقیق صاحب مغتنم الحصول مین فاندفع الکلامان وثبت ما ادعیناہ بفضل اللہ
سبحانہ وعلیہ التکلان اور جب دعوی اجماع قرافی مالکی کا ضمن رد کلام بحر العلوم مین باطل ہوا
پس جواب باصواب مؤلف تنویر کا پایہ ثبوت کو پہنچا اور وہین ہفوات مؤلف معیار کا اور پراز
منصفین کے واضح ہوا **قولہ** یہہ چوٹ ہی مولوی اسمعیل صاحب پر الخ **اقول** مولوی اسمعیل
پر چوٹ ہے اور نہ کسی مسلمان پر بلکہ احقاق حق ہے اور دفع کرنا ہی طعنہ اور اعتراض کا
ائمہ دین سی اور اٹہانا تہمت شرک کا ہے اکابر مجتہدین سی اسواسطی کہ سوا مجتہدین مطلقین کے
ہزارون اکابر دین اور علماء مجتہدین مذاہب مثل امام ابی یوسف اور امام محمد اور امام زفر
اور حسن بن زیاد اور طحاوی اور کرخی وغیرہم متبعین مذہب حنفی اور اسیطرح متبعین مذاہب
باقیہ سب اپنی اپنے مجتہدین کی تقلید کرتے چلے آئی ہین اور تقلید جو عرف فقہا اور اصولیین
مین متبادر اور مشتہر ہے وہ بہی تقلید غیر مجتہد مطلق کی ہے واسطی مجتہد مطلق کے پس اگر
یہہ تقلید مشتہر جس معنی کر کے یہہ سب علماء دین اور فقہاء مجتہدین اوسکی مرتکب تھی اور ہین

شرک ٹھہرے تو ہزاروں بلکہ لاکھوں ائمہ دین اور علماء امت مصطفے صلے اللہ علیہ وسلم مشرک
ہو جائینگے نعوذ باللہ سبحانہ منہا اور ان ائمہ دین اور جماعت مجتہدین کا مشرک ٹھہرانا اور ان
پر تہمت دینا باطل کے الزام کفر کرنا کام ہے جاہل سفیہ کا اسیر راستی مؤلف تنویر نے فاعل اسکے
اگر جاہل کہیے اور شان مولوی اسمٰعیل سی بجہ امر بہت مستبعد ہی کہ ایسی تہمت بمعنی اوپر جماعت ائمہ
مجتہدین کے کریں جز این نیست کہ کسی جاہل سفیہ نے اونکی طرف نسبت اسکی کی ہی اور بالفرض اگر
انہوں نے کہا ہو تو وہ کوئی معصوم اور کوئی مجتہد مقبول تھی کہ انکا کلام حجت ہو ہر عاقل جانتا
ہے کہ یہہ بات جہالت کی ہی اگرچہ قائل اسکا صالح اور عالم ہو پس ایسا فریبی کرکے بلا غور کلام
مؤلف تنویر کو چوٹ ٹھہرانا اور جماعتی معظمین موصوف اسمٰعیل کو اول دبلہ مین شغف مین لانا خود
زمرہ جہنا مین داخل ہو جانا ہی و من اللہ سبحانہ العصمۃ اگر بغور دیکھو تو کلام مؤلف معیار کا
اسجگہہ چوٹ ہی اوپر تمامی ائمہ دین اور صلحاء مجتہدین مذاہب اربعہ کے اور مشرک اور کافر قرار
دینا ہی انکا اب پہلی حال مقدمہ مہمہ مؤلف معیار کا سنو اور غلطی اوسکی معلوم کرو بعد اسکے
کلام اصل مسئلہ مین کیا جائیگا یہہ جو مؤلف معیار نے مقدمہ مین کہا ہے کہ معنی تقلید کی اصطلاح
اہل اصول مین یہہ ہین کہ مان لینا اور عمل کر لینا ساتھہ قول بلا دلیل اُس شخص کے جسکا قول حجت
شرعی نہین انتہی باآنکہ اسمین لفظ بلا دلیل کو صفت قول کی ڈالا ہے یعنی مان لینا قول کا ایسا
قول جو بلا دلیل ہے اور وہ قول اُس شخص کا ہے کہ اُسکا قول حجت شرعیہ نہین ہے اور یہہ امر کلام
منقول عقد فرید اور منتظم الحصول سی مفہوم نہین ہوتا بلکہ بلا دلیل متعلق ہے عمل کا یعنی عمل کرنا
بغیر تفحص سبب وجوب عمل کے اور اقامت برہان کے ساتھہ قول اُس شخص کے جسکا قول احدی الحجج
الشرعیہ نہین ہی و عبارتہ ہکذا حقیقۃ التقلید العمل بقول من لیس قولہ احد الحجج الاربعۃ الشرعیۃ
بلا حجۃ منہا انتہی اور یہی امر ظاہر ہے کلام صاحب مسلم اور بدیع الاصول وغیرہم سی کہ بلا دلیل
قید عمل کے ہی نہ صفت قول کے قائل کو مفید نہین ہے اسلئی کہ خود کلام منقول اوسکی سی یہہ بات ثابت
ہے کہ مشتہر اور معروف درمیان اکثر اہل اصول کے یہہ ہی کہ عامی مقلد ہی مجتہد کا پس اتباع عامی
کا واسطی مجتہد کے تقلید قرار پایا اور بنا کلام کی اوپر متبادر اور معروف کے چاہیئے نہ یہہ کہ معنی
غیر معروف مراد لیکر مخاطبین عوام کو خبط اور شکوک مین ڈالین قال العلامۃ البہاری فی مسلم الثبوت

التقليد والعمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد من مثله فالرجوع الى النبي عليه السلام
او الى الاجماع ليس منه وكذا العامي الى المفتي والقاضي الى العدول لايجاب النص ذلك عليهما
لكن اتفق على ان العامي مقلد للمجتهد قال الامام وعليه معظم الاصوليين انتهى وهكذا في بديع الاصول
وغيره يہانتک حال مقدمہ ممہدہ کا بیان ہوچکا اور غلطی اوسکی کہدی گئی تا امر متفرع اوپر اوسکی
باطل ہوجاے دیکھیے تفصیلہ فی المقصود اب یہہ جو مؤلف نے کہا کہ تقلید مجتہد کی عالم بالحدیث و بالقرآن
کو وقت جاننے ایک مسئلہ کے قرآن مجید سے یا حدیث سے اس مسئلہ معلومہ مین نچاہیے انتہی کلامہ
بیحاصل اور موجب ہی کمال افساد کا دین مین اسواسطے کہ ہم پوچھتے ہین کہ عالم بالحدیث اور بالقرآن
سے کیا مراد ہی اگر مجتہد مراد ہے خواہ مبحث خاص اور مسئلہ معینہ مین ہو یا جمیع مسائل مین تو
سچ ہی کہ مجتہد مطلق کو جو جمیع مسائل مین مجتہد ہے تقلید اور کسیکی نچاہیے اور مجتہد فی بعض المسائل
کو بعض کے نزدیک جمیع مسائل مین تقلید ضروری ہی اسلئے کہ اجتہاد فی بعض المسائل ان بعض
کے نزدیک معتبر نہین ہے اور بعض کے نزدیک سوا ان مسائل کے جنمین یہہ شخص مجتہد ہی اور سب
مسائل اجتہادیہ مین تقلید واجب ہی اور مرجح عند المحققین یہی قول اخیر ہے قال السید السمہودی
فی العقد الفرید التقلید قبول قول الغیر بان یعتقد من غیر معرفۃ دلیلہ فاما مع معرفۃ دلیلہ فلا یکون
الا للمجتہد لتوقف معرفۃ الدلیل علی معرفۃ سلامتہ عن المعارض بناء علی وجوب البحث عن المعارض
ومعرفۃ السلامۃ عنہ متوقفۃ علی استقراء الادلۃ کلہا ولا یقدر علی ذلک الا المجتہد ومن لم
یوجب البحث عن المعارض واکتفی بمجرد معرفۃ الدلیل کمن اجاز التمسک بالعام قبل البحث عن المخصص
فلم یکتف بمعرفتہ من غیر مجتہد اذ لا وثوق بمعرفتہ غیرہ فی الادلۃ الظنیۃ ویجب التقلید علی من
لم یبلغ رتبۃ الاجتہاد المطلق عامیا محضا او غیرہ ولو بلغ رتبۃ الاجتہاد فی بعض مسائل الفقہ
او بعض ابوابہ کالفرائض فی ما لا یقدر علی الاجتہاد فیہ بناء علی القول بتجزی الاجتہاد وہو الراجح
وقلد مطلقا بناء علی المرجوح وہو انہ لا یتجزی انتہی لیکن قائلین وجوب تقلید مجتہدین پر خواہ
مجتہد مطلق ہون یا مجتہد فی بعض المسائل مسائل مقدورۃ الاجتہاد مین حکم وجوب تقلید نہین
کرتے ہین پس یہہ کلام اونکو مضر نہوا اور اگر مراد عالم بالحدیث اور بالقرآن سے یہہ ہے کہ
ترجمہ وغیرہ حدیث و قرآن کا اساتذہ سے سنکر اور کتب دیکھکر جان لیتا ہے اور رتبہ اجتہاد

التقليد مجتهدون كا عالم بالحديث و بالقرآن كو وقت جاننے ايک مسئلہ کی قرآن مجید سے یا حدیث سے اس مسئلہ معلومہ مین نچاہیے جیسا عالم بالحدیث و بالقرآن کو معلوم ہو

کہ جمیع واقعات اجتہادیہ میں یا بعض میں نہیں پہنچا تو اوسپر تقلید مجتہد کے واجب ہی اور
یہہ کلام باطل کہ عالم بالحدیث اور بالقرآن کو مسئلہ معلومہ میں تقلید مجتہد کے بچائیے کہ نقلنا
من السید السمہودی آنفا وقال فی مسلم الثبوت غیر المجتہد المطلق ولو عالما یلزمہ التقلید فیما
لا یقدر علیہ من الاجتہادیات علی المختار وعلیہ اکثر الفقہاء وکذا فی شرح بحر العلوم وقال
فی بدیع الاصول والمستفتی ان کان مجتہدا فقد سبق او عامیا او محصلا لعلم معتبر فظنیۃ الاحکام
علی المختار انتہی وقال العلی القاری فی رسالۃ السہولۃ فی جواز الاقتداء بالمخالف مذہبا قالوا
الواجب علی المقلد المطلق اتباع مجتہد فی جمیع المسائل فلا یجوز لہ ان یعمل فی واقعۃ الا بتقلید
مجتہد ای مجتہد کان واما اذا کان فی البعض اختلف انتہی اور یہہ کہنا کہ آیہ فاسئلوا اہل
الذکر ان کنتم لا تعلمون اسبات کو چاہتی ہی کہ سوال اور تقلید وقت لاعلمی کے واجب ہے
اور عالم بالحدیث والقرآن نے علم نہیں ہے کہ تقلید کرے ساقط ہی اوسطی کہ احکام اجتہادیہ
کو سوا مجتہد کے مقلدین میں سے کوئی نہیں جانتا اور کچھ ترجمہ وغیرہ قرآن شریف اور حدیث
کا اگر حاصل کیا تو یہہ جاننا نزدیک اہل شرع کے ایسا معتبر نہیں ہے کہ اوسپر علم وقائع
اجتہادیہ کا بطرز استنباط متفرع ہو کما ظہر من کلام السید السمہودی والعلامۃ البہاری وصاحب
البدیع وغیرہم اور معنی آیہ کریمہ ولئن اتبعت اہواءہم بعد الذی جاءک من العلم ما لک من
اللہ من ولی ولا نصیر کے یہہ ہیں کہ جس وقت تجکو دین حق معلوم ہو گیا اور بعد اوسکی دین حق
چھوڑ کر اہوا اور بدع یہود اور نصاری کا اتباع کریگا تو موجب ناراضی حضرت حق سبحانہ کا ہوگا
اور اللہ تعالی اسوقت میں نصرت اور معاونت نفرمائیگا قال الزمخشری فی الکشاف ولئن
اتبعت اہواءہم ای اقوالہم التی ہی اہواء وبدع بعد الذی جاءک من العلوم ای من الدین
المعلوم صحتہ بالبراہین الصحیحۃ انتہی وقال فی البیضاوی ولئن اتبعت اہواءہم ای مشتہیاتہم
وآراءہم الباطلۃ المنسوخۃ بعد ما جاءک من العلم بامر الدیانۃ لوضوح البراہین وسطوع الدلائل
انتہی اب غور چاہیے کہ اس آیہ سے یہہ کب معلوم ہوتا ہی کہ عالم بالحدیث والقرآن جو مجتہد نہیں
ہیں اور علم اوسکا شرع الہی میں ایسا معتبر کہ عمل اوسپر کیا جاوے نہیں اوسکو تقلید کسی مجتہد
کی نچاہیے البتہ یہہ امر اگر نسبت مجتہدین کے کہا جاوے تو ممکن ہی کہ علم اونکا شرع میں قابل

وقال الله تعالى فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هداهم الله واولئك هم اولوا الالباب اسمعوا ائمة اولیا اور اونکے اتباع کی بشارت دیتا ہے

قبول اور لائق عمل ہی اور دوسری یہہ کہ اجتہاد مجتہدین کا بدعت اور ہوا نہین ہے کہ تقلید کرنا
عالم بالحدیث کی واسطی مجتہدین کے اتباع ہوا اور بحکم آیہ کریمہ ممنوع ہو افسوس کے بات ہی وہ
نصوص جو شناعت بدع اور اہوائی یہود اور نصاری پر دال ہون وہ محمول کیجاوین مجتہدین
مین اور نہی صریح جو وارد ہی اتباع بدع اور اہوار یہود و نصاری سی وہ مصروف کیجاوی طرف
تقلید مجتہدین کے واسطی ترجمہ جاننی والون قرآن و حدیث کی اور اسپر کوئی برہان بہی قائم نہو جب
مرتبہ فہم علما کا یہہ ٹھہرا تو عوام الناس معتقدین اونکی کیا کچھہ کہین گے اور آیہ کریمہ فَبَشِّرْ عِبَادِ
الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ الخ جو دال ہے اوپر مدح مجتہدین کے اور ناقدین ممیزین
احکام کے اُس سی یہہ بات کیونکر سمجھی گئی کہ بمجرد ترجمہ جاننے حدیث و قرآن کے حاجت تقلید نہین
رہتی قال العلامة الزمخشري في الكشاف الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ الذين اجتنبوا الطاغوت
لاغيرهم وانما اراد بهم ان يكونوا مع الاجتناب والانابة على هذه الصفة فوضع المظهر موضع المضمر
واراد ان يكونوا نقادا في الدين يميزون بين الحسن والاحسن والفاضل والافضل فاذا عرضت لهم
امران واجب وندب اختاروا الواجب وكذلك المباح والمندوب حرصا على ما هو اقرب عند الله
واكثر ثوابا ويدخل تحته المذاهب واختيار اثبتها على التبيين واقواها عند التبصر واجمعها دليلا واراد
وان لا تكون في مذهبك كما قال القائل ولا تكن مثل غير قيد فانقاد اريد المقلد انتهى یعنی وہ لوگ
جو سنتی ہین قول کو پس اتباع کرتے ہین اچھی اور عمدہ کا یہہ وہی لوگ ہین جنہون نے اجتناب کیا
ہی معاصی الہی سی اور رجوع کیا ہی طرف اللہ تعالی کی اور غیر اونکے نہین ہین اور مقصود اس
سے یہہ ہے کہ باوصف اجتناب عن المعاصی اور انابت کے یہہ بھی ہو کہ دین مین اونکو مرتبہ
تنقید اور تمیز ہو اور اچھی بات کو بہت اچھی سی امتیاز دیسکین جیسی مثلا دو حکم اونکو پیش آئی
ایک واجب اور دوسرا مندوب تو واجب کو اختیار کرین اور یہہ بات پہچانتے ہون کہ واجب
مین مندوب سی زیادہ اجر ہی اور اسیطرح حال ہے واجب اور مباح کا اور اسمین مذاہب داخل
ہین یعنی یہہ حکم عام ہے واسطی مجتہدین کے اور مقلدین کے اسلئی کہ تمیز احکام موافق اپنے
اپنے مرتبہ کے اور فرق کرنا درمیان فاضل اور افضل کے ہر ایک کو انمین سی ممکن ہے پس
اس آیہ سی کوئی یہہ نہ سمجھی کہ اسمین اتباع مذاہب کی ممانعت ہی بلکہ یہہ چاہیی کہ جو کوئی

مذہب اختیار کرے تو اثبات اسکا از روی تحقیق کے اور اظہر مذاہب کا از روی دلیل کے دیکھ لے
نہ یہ کہ احسن و افضل کو نہ دیکھے اور نابینا بنکر کسی کی تقلید کرے انتہی خلاصہ ترجمہ مع بعض توضیح
اسکا غور کرو کہ عالم بالحدیث والقرآن کو ممانعت تقلید سے کہاں ہی البتہ جو لوگ کہ بڑے
اور چھوٹے اور بہت اچھے میں تمیز نہیں کرتے اور انہوں کی طرح کسیکا اتباع کرتے ہیں وہ
اس بشارت میں داخل نہیں ہیں اور پھر مرتبہ انکو خاص نہیں اور ممانعت تقلید سے واسطی عالم
بالحدیث والقرآن کے اسمیں کیا بحث بلکہ یہہ آیت موکد ہے تقلید کی مگر بشرط تمیز اور فہم احسن و افضل کے
خواہ عالم بالحدیث والقرآن ہو یا غیر عالم یا مجتہد ہو فی بعض الاحکام یا مقلد صرف جیسی کہ دلالت
کرتی ہے اوپر بشارت کی واسطی مجتہدین کے علاوہ یہہ کہ بجہت کسی خصوصیت کے ایک فرقہ خاص کو
بشارت دینا مستلزم وعید کی واسطی فرقہ آخری کے نہیں ہوتی مثلاً کیونکر باعث سخاوت کی بشارت
ہو بخل کی تو اس سے یہہ لازم نہیں کہ شجاعت والوں کو وعید ہو موافقہ کا پس آیہ کریمہ میں بشارت
ہے واسطی ناقدین احکام اور ممیزین افضل و فاضل اور عالمین اوپر احسن کامل کے نہ یہہ کہ سوا اونکی اور فرقوں
کے لئی وعید ہی اور احوال اونکے مردود اور منہی عنہا ہیں غایتہ یہہ ہی کہ اور فرقہ والے اس بشارت
سے محروم ہیں اور وہ جو امام جلال الدین سیوطی سے نقل کیا ہے کہ امام ابی حنیفہ اور امام مالک اور
امام شافعی نے کسیکو تقلید اپنی مباح نہیں کی بلکہ ممانعت تقلید سے کی ہی انتہی برہان واضح ہے
اوپر قلت تدبر مولف معیار کے اسلئی کہ یہہ ممانعت تقلید سے مخالف ہی نص قاطع فَاسْئَلُوا اَهْلَ
الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ کے جسکو مولف خود باب وجوب تقلید میں وقت لاعلمی کے برہان
گردان چکا ہے پس اس قول سے منع کرنا لائقین تقلید کا تقلید مجتہدین سے مخالفت کرنا ہے ساتھ
نص صریح قرآن کے اور موافق بیان مولف معیار ہی کے داخل ہونا ہے بیچ زمرہ متبعین اہوا کے
بعد وضوح حق خالص کے کما قال اللہ سبحانہ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ اَهْوَآءَهُمْ مِّنْ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ الْعِلْمِ
مَا لَكَ مِنَ اللّٰهِ مِنْ وَّلِيٍّ وَّلَا نَصِيْرٍ اور ثانیا یہہ کہ تقلید بحسب حقیقت عبارت ہی عمل کرنے سے اوپر قول
کسیکے ایسا عمل کہ بغیر حجت شرع اور حکم الہی کے ہو اور تقلید مقلدین مجتہدین کی اس قسم سے
نہیں ہے اسلئی کہ یہہ تو بامر شرع و حکم الہی ہی اور آیہ کریمہ فاسئلوا اہل الذکر الخ اسکی وجوب پر
دال ہی بلکہ عرف اکثر اہل اصول میں اسکو بھی تقلید کہتے ہیں پس ممکن ہی کہ منع منقول ائمہ ثلثہ

سے محمول ہو اوپر تقلید حنفی کے نہ تقلید عرفی کے جسمین بحث واقع ہے تو یہہ منع ائمہ ثلثہ کی
متنازع فیہ ہین مؤلف معیار کو نافع نہوئی ثالثاً یہہ کہ بر تقدیر تسلیم صحت نقل ہم کہتے ہین کہ
منع منقول تقلید سے محمول ہے اوپر مجتہد کے کما قال السید السمہودی الشافعی ناقلاً عن
الصیدلانی وکاد ابن حزم یدعی الاجماع علی النہی عن التقلید مطلقاً وحکی ذلک عن کلام
الشافعی ومالک وغیرہما قال ولم یزل الشافعی فی جمیع کتبہ ینہی عن تقلیدہ وتقلید غیرہ ہکذا
رواہ المزنی عنہ وقال الصیدلانی انما نہی الشافعی عن التقلید لمن بلغ رتبۃ الاجتہاد فاما من
قصر عنہا فلیس لہ الا التقلید انتہی اور اسیطرح کلام منقول یواقیت والجواہر کا وارد ہی حق مجتہد
مین اسلئی کہ اوسمین امام احمد سی نقل کیا ہے کہ فرماتے تھے لا تقلدنی ولا تقلد مالکا ولا الاوزاعی
ولا الثوری ولا الشافعی وخذ الاحکام من حیث
اخذوا من الکتاب
والسنۃ انتہی یعنی میرے تقلید نکر اور نہ کسی امام کی بلکہ لی احکام
کو کتاب وسنت سی جیسی کہ مجتہدین نے لئے ہین اب دیکھو کہ یہہ امر ہوگا حق مین اُس شخص کے
جو لائق اخذ احکام کے کتاب وسنت سی ہوگا اور جسکو لیاقت اخذ احکام کی کتاب وسنت سی
نہو یعنے وہ شخص مجتہد نہو اوسکو یہہ امر نہین ہو سکتا ورنہ تکلیف بالمحال اور مخالف نص صریح
لا یکلف اللہ نفساً الا وسعہا کے ہوگی پس ایسا شخص اگر بتقلید مجتہدین احکام کو نہ سیکھیگا
تو کیا کریگا اور دین اپنا کسطرح درست کریگا اور یہہ قول صاحب مسلم کا المعدول عن الدلیل
الی التقلید خلاف المعمول کیف وفیہ ریب وقد امرنا بترکہ فی الحدیث المنقول انتہی بھی اسکی
حق مین ہے جسکو دلیل حکم کی بلا ریب واضح ہو جائی اور وہ نہین ہے مگر مجتہد غایت الامر یہہ
ہے کہ بر تقدیر تجزی اجتہاد کے مجتہد فی بعض الاحکام ہوگا لیکن مقلد من حیث المقلد کو
دلیل بلا ریب نہین کہلتی ورنہ مقلد نرہیگا چنانچہ عبارت صریحہ مسلم کے جو پہلے مضمون اس
جملہ منقولہ کے وارد ہے اسپر دلالت واضحہ رکھتی ہے کما قال اختلف فی تجزی الاجتہاد و
یتفرع علیہ اجتہاد المفرضی فی الفرائض فقط فالاکثر نعم ومنہم الغزالی وابن الہمام و
ہو الاشبہ وقیل لا وتوقف ابن الحاجب لنا کما اقول ترک العلم عن دلیل الی تقلید خلاف
المعقول الخ اور یہہ قول مجد الدین فیروزآبادی کا در باب عبادات اعتماد کلی بر آن کنند یعنی
بر آنچہ از حدیث ثابت شدہ است واز خلاف زید وعمرو نیندیشند انتہی حاصل اسکا یہہ ہی کہ

جو حکم حدیث صحیح سے ثابت ہو اوسپر اعتماد چاہیئے در باب عبادات اور عوام الناس کی مخالفت
کے کچھ پروا نہین اسکا مقلدین کب انکار کرتے ہین اور تقلید کرنے اور نکرنے سے اس کلام
مین کیا بحث ہے ثبوت حکم حدیث سے عام ہے اس سے کہ بفہم و اجتہاد اپنی ہو جیسے کہ مجتہدین
کو مسائل اجتہادیہ مین یا باجتہاد و بیان مجتہدین کے جیسے واسطے مقلدین کے اور ظاہر ہے
کلام منقول سابق سے کہ جب مسائل اجتہادیہ مین استنباط اور فہم دلیل مقلد کا قابل اعتبار نہوا
تو پھر سمجھنا اوسکا احکام کو حدیث سے بغیر تقلید کسی مجتہد کے کیونکر ہوگا پس اس کلام فیروزآبادی
سے نفی جواز تقلید کی مسائل تقلیدیہ مین ہرگز مفہوم نہوئی اور یہہ کلام قاضی عضد کا المستفتی
فیہ ہو المسائل الاجتہادیۃ الخ صحیح ہے اور مثل کلام سابق کے مانع وجوب تقلید نہین اسلئے کہ
قائلین وجوب تقلید یہہ کب کہتے ہین کہ جمیع مسائل اصول و فروع مین تقلید سب پر واجب ہی بلکہ یہہ
کہتے ہین کہ مسائل اجتہادیہ مین غیر مجتہد پر تقلید مجتہد واجب ہی اور مسائل اجتہادیہ و مسائل
فروع ہین جو دین مین بالضرورت ثابت نہین قال فی بدیع الاصول و ما فیہ الاستفتاء المسائل
الاجتہادیۃ انتہی قال فی شرحہ ای الشرعیۃ الفرعیۃ التی لا قاطع فیہا و تکفی فیہ الظن دون
المسائل الاعتقادیۃ القطعیۃ التی المطلوب فیہا العلم فانہا لا یجوز فیہا التقلید و الاستفتاء
علی ما سیاتی و کذا فی ما علم بالضرورۃ انہ من الدین انتہی پس کلام قاضی عضد سے ممانعت
تقلید کی مسائل تقلیدیہ مین نہین سمجھی جاتی جو قائل وجوب تقلید پر حجت ہو منصفین اذکیا کو غور
چاہیئے کہ مؤلف معیار کو باین فہم و دانش دعوی اجتہاد ہے اور نفی وجوب تقلید پر مسائل
اجتہادیہ مین واسطے غیر مجتہدین کے ان ادلہ پر جو مدعا اوسکی سے مساس نہین رکھتین اعتماد ہی
اور جواب کلام منقول شاہ عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ کا بیچ بیان آیۃ وَلٰکِنِ اتَّبَعَتْ اَهْوَاءَهُمْ الخ
کے پہلے ہم لکھ چکے اور پھر کہتے ہین کہ وضوح دلائل اور سطوع براہین علی وجہ الکمال جسکا دین
الٰہی مین اعتبار ہو سوا مجتہدین کے اور کو نہین ہوتا پس مجتہد کو تقلید اور کی نچاہیئے بنا بر مذہب
مختار کے اور غیر مجتہد پر تقلید مجتہد کی واجبات حنفیہ سے ہے کما مر مفصلاً اور یہہ کلام منسوب
طرف مولوی اسماعیل رحمۃ اللہ علیہ کے پس در ہر مسئلہ کہ حدیث صحیح غیر منسوخ یابد اتباع بیچ مجتہد
در آن نکند بہی خاص ہے بیچ حق مجتہد کے اگرچہ فی بعض المسائل ہو اور حمل اسکا علی الاطلاق صحیح

نہیں کما ظہر من الروایات المقبولۃ المنقولۃ سابقاً علاوہ یہہ کہ اس کلام میں فقط حدیث صحیح
غیر منسوخ کو ایسا برہان قوی گردانا ہے کہ قول مجتہد اوسکی مقابل میں قابل قبول نہیں مانا اور
یہہ امر علے الاطلاق صحیح نہیں بلکہ صحت اور غیر منسوخیت کے سوا غیر معارض اور غیر مرجوح
ہونا اور سوا اسکی اور شرائط بھی واسطی صحت عمل کے اور ترجیح کے اوپر قول مجتہد کی ضروری
ہیں پس فقط حصر کرنا بیچ دو کے صحیح نہیں چنانچہ علامہ ابن حجر بیان حدیث مقبول میں کہہ
حدیث صحیح غیر منسوخ ہے منجملہ اوسکی ہے فرماتے ہیں ثم المقبول ینقسم الی معمول بہ وغیر معمول بہ لانہ ان سلم
من المعارضۃ فہو المحکم وان عورض بمثلہ فان امکن الجمع بینہما فہو النوع الثانی مختلف الحدیث
والا فان عرف التاریخ اولا فان عرف فہو الناسخ وان لم یعرف التاریخ فلا یخلو اما ان یکون
ترجیح احدہما بوجہ من وجوہ الترجیح المتعلقۃ بالمتن او الاسناد اولا فان امکن الترجیح تعین المصیر
الیہ والا فلا ترجیح انتہی مختصراً من شرح نخبۃ الفکر پس باطل ہوا یہہ قول مؤلف معیار کا علی الاطلاق
کہ عالم بالحدیث کو وقت علم کسی مسئلہ کے نصوص سے تقلید کسی مجتہد کی نچاہیئے اگرچہ قول مجتہد کا
موافق اس حدیث کے ہو انتہی البتہ یہہ بات حق مجتہدین علے الاطلاق اور حق غیر مجتہدین بیچ
احکام غیر اجتہادیہ کے صحیح ہے نہ مطلقاً حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ عقد الجید میں قول ابن حزم
کو جو تقلید ائمہ مجتہدین سے منع کرتا ہے اوپر حال مجتہد کے اگرچہ بعض مسائل میں ہو اور اوپر حال
اس شخص کے جسپر کوئی حکم شرعی بظہور بیّن کہل چکا ہے محمول فرماتے ہیں اور موافق تحقیق محققین کے جسکا
بیان پہلے ہو چکا یہہ ہے کہ ظہور بیّن حکم شرعی کا واسطی غیر مجتہد کے احکام فرعیہ میں جب ہوگا کہ وہ
حکم بضرورت دین ثابت ہو کما مر من شرح بدیع الاصول وغیرہ اور عبارت عقد الجید یہہ ہے فذہب
الیہ ابن حزم حیث قال التقلید حرام ولا یحل لاحد ان یاخذ قول احد غیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
بلا برہان لقولہ تعالے اتبعوا ما انزل الیکم من ربکم ولا تتبعوا من دونہ اولیاء وقولہ تعالے واذا قیل
لہم اتبعوا ما انزل اللہ قالوا بل نتبع ما الفینا علیہ آباءنا وقال ذاما عالما لمن لم یقلد فبشر عباد الذین
یستمعون القول فیتبعون احسنہ اولئک الذین ہداہم اللہ واولئک ہم اولوا الالباب وقال تعالے
فان تنازعتم فی شیء فردوہ الی اللہ والرسول ان کنتم تؤمنون باللہ والیوم الآخر فلم یبح اللہ تعالی الرد عند
التنازع الی احد دون القرآن والسنۃ وحرم بذلک الرد عند التنازع الی قول قائل لانہ غیر القرآن

والسنة وقد صح إجماع الصحابة كلهم أولهم عن آخرهم وإجماع التابعين أولهم عن آخرهم وإجماع تبع التابعين أولهم عن آخرهم على الاستناع والمنع من أن يقلد أحد أحدا في قول إنسان منهم ومن قلد فليأخذ ذلك فليعلم من أخذ بجميع أقوال أبي حنيفة وجميع أقوال الشافعي وجميع أقوال مالك وجميع أقوال أحمد ولا يترك قول من اتبع منهم أو من غيرهم إلى قول غيره ولم يتفق على ما أوجبناه في القرآن والسنة غير صارف ذلك إلى قول إنسان بعينه إذ قد خالف جميع الأمة كلها أولها عن آخرها بيقين لا إشكال فيه وأنه لا يجد لنفسه سلفا ولا إماما في جميع الأعصار المحمودة الثلاثة فقد اتبع غير سبيل المؤمنين نعوذ بالله من هذه المزلة وأيضا فإن هؤلاء الفقهاء كلهم قد نهوا عن تقليدهم وتقليد غيرهم فقد خالفهم من قلدهم وأيضا فما الذي جعل رجلا من هؤلاء أو من غيرهم أولى بأن يقلد من عمر بن الخطاب أو علي بن أبي طالب أو ابن مسعود أو ابن عمر أو ابن عباس أو عائشة أم المؤمنين رضي الله تعالى عنهم فمن سائغ التقليد لكان كل واحد من هؤلاء حق بأن يتبع من غيره انتهى أما نحن فنبين له ضرب من الاجتهاد ولو في مسألة واحدة ونبين ظهورا بينا أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بكذا ونهى عن كذا وأنه لم ينسخ انتهى لكن جو لوگ کمال ناسمجھی و تعصب سی درپے تخریب دین اور طعن و تشنیع ائمہ مجتہدین اور مومنین صالحین ہین تفرقہ درمیان مجتہد اور مقلد کے اور مسائل اجتہادیہ اور غیر اجتہادیہ کی نہین کرتے اور فقط چند حدیثون کا ترجمہ سیکھکر تقلید کا مطلقا انکار اور اپنی مزعومات فاسدہ پر اصرار کرتے ہین اور اس قول مقلدین پر کہ ہم لوگ اگرچہ کچھ تراجم احادیث کے اور آیات کے سمجھتے ہین لیکن استخراج احکام اس سی نہین کرسکتی اور ظن ہمارا کہ ہم مجتہد نہین ہین شرع مین قابل قبول و عمل نہین ہی بہت سے طعنہ کرتے ہین اور چاہتے ہین کہ مثل ہماری ہر ترجمہ شناس الفاظ حدیث و آیات کا معنی اجتہاد ہو جاوی اور تقلید ائمہ مجتہدین کو چھوڑکر موافق مزعوم اپنے کے جو چاہے کرے اور کہتی ہین کہ قرآن اور حدیث ایسی مشکل نہین ہین کہ سوا مجتہد مطلق کے کسیکی سمجھ مین نہ آوین بلکہ اسقدر آسان ہین کہ جسکو لغت عرب کی معرفت ہو خاصکر علاوہ بخوبی بشرط قصد سمجھنی کے معنی سے قرآن اور حدیث کی واقف ہو جاتا ہے انتہی بھلا مسلمانو منصفو غور کرو کہ سمجھنا قرآن و حدیث کا مطلقا مقلدین نے کب مجتہد مطلق کے ساتھ خاص کیا ہے

اور کلام مقلدین سی جو سابقاً مذکور ہو چکا یہہ کہان لازم آتا ہے یہہ الزام بالایلزم اور توجیہ
الکلام بما لا یرضے قائلہ بہ شان اہل عقل سے بہت بعید ہے ہان یہہ مقولہ مقلدین کا ہی کہ ایسا
سمجھنا قرآن و حدیث کا جسپر استنباط احکام اجتہادیہ کا مرتب ہو جمیع احکام اجتہادیہ مین خاص ہے
ساتھہ مجتہد مطلق کے اور بعض احکام اجتہادیہ مین خاص ہے ساتھہ مجتہد فی تلک البعض کے اور
ہم فرقہ مقلدین مجتہد مطلق ہین نہ مجتہد فی البعض پس تقلید واجب مجتہدین کی چھوڑکر کسطرح
قرآن و حدیث پر بیچ احکام اجتہادیہ کے کہ وہ بغیر استنباط مجتہدین کے معلوم نہین
ہوسکتی عمل کرین اور اگر یہہ بات سچ ہوتی کہ فقط ہر عارف لغت عرب قرآن و حدیث کو مثل
مجتہدین کے سمجھہ لیتا تو ہر عرب اور ہر بدوی اور ہر صحابی اور ہر عالم عربی شناس مجتہد مطلق
ہو جاتا اور کسیکو ان مذکورین مین سی حاجت تقلید مجتہدین نہوتی بلکہ تقلید اور استفتا ان سب پر
حرام ہوتا اور اس امر کا بطلان سب اہل اسلام عقل پر ظاہر و باہر ہے اور عجب بات ہی کہ ہر
شخص کو علما سی مجتہد بناتے ہین اور اگر وہ یہہ کہی کہ مین مجتہد نہین ہون اور فہم میری برابر
ائمہ مجتہدین کے استنباط مسائل مین نہین پونہچ سکتی تو کہتے ہین تو وعید مین وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا
الْفَاسِقُونَ کے داخل ہے اگر دعوی اجتہاد نہین کرتا تو قطعے کافر ہو جائیگا ذرا محل غور ہی
ایسی ضلالت اور نافہمی کا کیا ٹھکانہ ہے اور اس دعوی پر کہ جس کسیکو لغت عرب سے شناسائی
ہو وہ بشرط قصد سمجھنی کے معنی قرآن و حدیث سی ایسا واقف ہو جاتا ہی کہ تقلید مجتہدین کی حاجت
نہین رہتی آیہ کریمہ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ الخ اور آیہ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا الخ کو برہان
گردانتی ہین تو سنو کہ معنی آیہ اول کے یہہ ہین کہ ہمنی آسان کیا قرآن کو واسطی یادگاری اور
نصیحت پکڑنے کے اسجہت سی کہ اسمین بیانات شافیہ اور مواعظ کافیہ ہین قال النیشاپوری
فی تفسیرہ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ سَهَّلْنَاهُ لِلِادِّكَارِ وَالِاتِّعَاظِ بِسَبَبِ الْمَوَاعِظِ الشَّافِيَةِ وَالْبَيَانَاتِ
الْوَافِيَةِ وَقِيلَ لِلْحِفْظِ انتہی وہکذا فی الکشاف والبیضاوی والمدارک وغیرہ پس اول تو یہہ ہی
کہ نصیحت پکڑنا جو فقط ادراک ترجمہ الفاظ سی حاصل ہوتا ہی معرفت زبان عربی سی متحقق ہو جائیگا
اور اس اتعاظ کے لئی فہم کرنا قرآن کا مثل مجتہدین کے ضروری نہین ہی پس تسہیل قرآن کے
واسطی اتعاظ و اذکار کے مستلزم تسہیل کو بطور استخراج و استنباط احکام کے نہوی ثانیا یہہ کہ

معنے آسان کرنے قرآن کے یہ نہیں ہیں کہ ہر قسم کی معنی نسبت ہر شخص کے آسان کی گئی!
کسی قسم کے معنی ہر شخص سمجھ لیتا ہے بغیر شرائط کے بلکہ نفس ترجمہ جاننا کہ جس پر مبنی ہے
الفاظ بھی مشروط ہیں ساتھ معرفت لسان عرب اور اسالیب کلام کے اور استخراج احکام
استنباط مسائل و اسرار و نکات مخصوص ہیں ساتھ مجتہدین اور اولیاء کرام اور علماء عظام
عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اعربوا القرآن واتبعوا غرائبہ وغرائبہ
فرائضہ وحدودہ رواہ فی المشکوٰۃ من شعب الایمان للبیہقی قال فی اللمعات اعربوا القرآن ای
بینوا معانیہ واظہروہا والاعراب الابانۃ والافصاح وہذا یشترک فیہ جمیع من یعرف لسان
العرب ثم ذکر المختص باہل الشریعۃ من المسلمین بقولہ واتبعوا غرائبہ وفسر الغرائب بالفرائض من
الاحکام والحدود الشاملۃ لہا ولغیرہا حتی السنن والآداب وسماہا غرائب لاختصاصہا باہل الدین
اولان الایمان غریب فاحکامہ تکون غرائب وقال الطیبی یجوز ان یراد بالفرائض فسر الفرض
المواریث وبالحدود حدود الاحکام او یراد بالفرائض ما یجب علی المکلف اتباعہ وبالحدود
ما یطلع بہ علی الاسرار والرموز انتہی وعن ابن مسعود رضی اللہ تعالی عنہ قال قال رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم انزل القرآن علی سبعۃ احرف لکل آیۃ منہا ظہر وبطن ولکل حد مطلع
رواہ فی المشکوٰۃ عن شرح السنۃ قال العلی القاری فی المرقاۃ فالظہر ما یتبادر النقل والبطن
ما یستکشف التاویل والحد ہو المقام الذی ینتہی اعتبار کل من الظہر والبطن فیہ فلا محید عنہ
والمطلع المکان الذی یشرف منہ علی توقیفہ وخواص کل مقام حدہ ولیس للحد والمطلع غایۃ
لان غایتہما طریق العارفین بالسر وما یکون سرا بین اللہ وبین انبیائہ واولیائہ کذا حققہ الطیبی
وقیل الظہر تاویلہ وما عرف معناہ والبطن ما خفی تفسیرہ واشکل فحواہ وقیل الظہر اللفظ والبطن
المعنی قال بعض العلماء وعن علی وان شئت ان اوقر سبعین بعیرا من تفسیر ام القرآن فعلت
ولہذا قال التفتازانی واما ما یذہب الیہ بعض المحققین من ان المنصوص علی ظواہرہا ومع ذلک
فیہا اشارات الی دقائق تنکشف لارباب السلوک یمکن التطبیق بینہا وبین الظواہر المرادۃ
فہو من کمال الایمان ومحض العرفان انتہی وقال محی السنۃ فی معالم التنزیل قیل الظہر
لفظ القرآن والبطن تاویلہ والمطلع الفہم وقد فتح اللہ علی المتدبرین والمتفکرین التاویل

والمعاني فيما لا يفتح على غيره وفوق كل ذي علم عليم انتهى مختصرا بقدر الحاجة اب مضمون اس كلام محققين
مين غور كرو اور ديكهو كه آيه كريمه ولقد يسرنا القرآن الخ سي يهه بات سمجهنا كه هر عارف لسان عرب كو فهم
كرنا قرآن كا مثل مجتهدين كے آسان هي اور احكام شرعيه فرعيه اجتهاديه كو هر عارف لسان عرب نے
تقليد مجتهدين كي قرآن شريف سي جان ليتا هے كيسا دعوي بيجا اور كلام بيمعنے هي نادان اتني
بات صحيح هے كه بعض احكام منصوصه جو دين مين بالضرورت ثابت هين اور كسيطرح اجتهاد كو انمين
مداخلت نهين هے وه احكام قابل تقليد نهين اور دوسري آيه كريمه هو الذي بعث في الاميين
رسولا منهم الخ مدعاي قائل سے كچهه ربط نهين ركهتي اسواسطي كه معني اسكي يهه هين كه حضرت
حق سبحانه وه ذات مطهر هے جسنے مبعوث كيا بيچ نے پڑهون كے رسول الله صلي الله عليه وسلم
كو اونهين كي قوم مين سے كه تلاوت كرتے هين وه رسول اونپر اونكي آيتين الله تعالي كي اور پاك
كرتي هين اور سكهاتي هين اونكو علم اور حكمت انتهي بهلا محل غور هے كه اس كلام سي يهه كهان
لازم آيا كه زبان عرب كا جاننے والا فقط بغير تفهيم رسول الله صلي الله عليه وسلم كے يا بغير بيان
صحابه يا مجتهدين كے قران و حديث سي احكام شرعيه نے تقليد كسي مجتهد كے سمجهه ليتا هي اور
اسيطرح حال هے آيه كريمه ولقد انزلنا اليك آيات بينات الخ اسلئي كه معني اوسكي يهه هين كه تحقيق
اتارين همني تمهاري طرف آيات بينات يعني ايسي كهلي هوئين جسكي اثبات آيتيت مين بهت سے
مقدمات مشكله برهانيه كيطرف حاجت نهين كما قال النيشاپوري في تفسيره ومعني كون الآية بينة
ان المعلوم ينقسم الي ما يكون طريق تحصيله الدليل الدال عليه اكثر مقدمات فيكون الوصول
اليه اصعب والي ما يكون اقل مقدمات فيكون الوصول اليه اقرب وهذا هو الآية البينة انتهي
اس آيه سي اور اس ظاهر هونے سے سمجهنا حكم كا هر عارف زبان عرب كو كهان جانا گيا پس جو
شخص اپني جان كو اهل علم سي كهي اور فقط كچهه الفاظ عربيه اور بعضي تراجم احاديث و آيات قرآني
سمجهه دعوي كرے كه مجكو احكام اجتهاديه مين احتياج طرف تقليد مجتهدين كے نهين هي اسواسطي
كه مين نے علم نهين هون اور حكم وجوب تقليد كا واسطي نے علمون كے هي اور اس دعوي
پر يهه براهين اوهن كه جنكو اوسكي مدعا سي مناسبت بهي نهين قائم كري اوسكي نافهمي اور بي انصافي
كسي پر اهل ديانت اور انصاف سي مخفي نرهيگي اور يهه جو مولف معيار نے كها اسيواسطي سب

محققین نے تصریح کی ہے کہ حکم منصوص ہر ایک عالم سمجھتا ہے اور جو کہ مجتہد کے ساتھ خاص
ہے وہ قیاس ہے اور اس مدعا پر یہ عبارت کہ عالم لہ اصابۃ الحکم المنصوص علیہ مطلقا
سواء کان قطعیا او ظنیا بحسب الدلالۃ والاثبات وما کان ظنی الثبوت اعنی القیاس فہو المختص
بالمجتہد انتہی منقول ہے شرح شاشی کے جسکا مصنف معلوم نہیں شاہد کردانی ہی حال اسکا
نہیں ہے کہ بتقدیر تسلیم صحت نقل اور جلالت اور معتمد علیہیت قائل کے ہم کہتے ہیں کہ اسجگہ حکم
منصوص علیہ سے کیا مراد ہی اگر وہ حکم مراد ہے کہ جسمین اجتہاد کو کسیطرح مساغ نہیں ہے
وہ احکام جو بالضرورت دین مین ثابت ہین یا بطور دلالۃ النص کے ہر زبان دان کی سمجھ
مین بخوبی آجاتے ہین یا مسائل اعتقادیہ کہ جسمین تقلید مجتہدین کی عند المحققین جائز نہین
تو ہم کہتے ہین کہ ان مذکورات کو ہر عالم مستجمع شرائط علم وفہم بغیر اجتہاد ومجتہد کے سمجھ سکتا ہی اور سمجھتا
اسکا مخصوص ساتھ مجتہدین کے نہین ہے لیکن قائل وجوب تقلید نے ان احکام مین حکم وجوب تقلید
سنتہا پر نہین کیا کہ جسکا کلام اوسپر حجت ہو جائی اور اگر مراد حکم منصوص علیہ سے یہہ ہی کہ قرآن شریف
اور حدیث نبوی صلے اللہ علیہ وسلم مین مذکور ہو خواہ اوسمین اجتہاد کو مساغ ہو یا نہو تو یہہ بات
کلیۃ صحیح نہین کہ ہر عالم نے قوت اجتہادیہ کے ایسے حکم کو بخوبی جان سکتا ہی مثلا آیہ کریمہ
اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ الخ اور اَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا الخ اور وَالْمُطَلَّقٰتُ یَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِہِنَّ
ثَلٰثَۃَ قُرُوْءٍ الخ حکم وجوب زکوۃ اور حرمت ربا اور تعیین زمانہ عدۃ مطلقہ مین وارد ہین اور یہہ
احکام ان آیات مین منصوص علیہ اور مذکور ہین اب اگر یہہ امر صحیح ہوتا کہ احکام منصوص علیہا مین مطلقا
اجتہاد ومجتہد کی حاجت نہین ہی بلکہ اوسکو ہر عالم جانتا ہی اور حق معلوم کر لیتا ہی تو احکام
آیات مذکورہ مین اختلافات کیون پڑتے اور مثلا یہہ نزاع کہ حلی نساء مین زکوۃ واجب ہی عند
مذہب الامام ابی حنیفہ اور واجب نہین ہے علی مذہب الامام الشافعی اور ربا نہین ہے بیع
مبادلہ ایک حنطہ کے دو حنطون سے عند الامام ابی حنیفہ اور ہی عند الامام الشافعی اور عورت
مطلقہ کو واسطے اتمام عدت کے مدت تین حیض کی تربص چاہیئے عند الحنفیہ اور بقدر تین
طہر کے چاہیئے عند الشافعیہ کسواسطے ہوتا اور نظائر اسکی کثیر ہین اسی سبب پر محققین نے فرمایا ہی کہ مسائل تفسیریہ
اسی سبب سے صاحب بدیع الاصول وغیرہ محققین اہل فقہ واصول نے فرمایا ہی کہ مسائل تفسیریہ

وہ مسائل شرعیہ فرعیہ ہین جو بضرورت تعلیم بتواتر وغیرہ دین مین نہ ثابت ہون کما قال صاحب
البدیع وشارحہ وما فیہ الاستفتاء المسائل الاجتہادیۃ ای الشرعیۃ الفرعیۃ التی لا قاطع فیہا
ویکتفی فیہا الظن دون المسائل الاعتقادیۃ القطعیۃ التی المطلوب فیہا العلم فانہا لا یجوز فیہا
التقلید والاستفتاء علی ما سیاتی وکذا فیما علم بالضرورۃ انہ من الدین انتہی وہکذا فی القول
السدید لابن ملا فروخ المکی پس قول شرح شاشی سی یہہ ثابت نہوا کہ غیر مجتہد کو مسائل تقلیدیہ
مین حاجت تقلید نہین اگر عالم ہو تو قران وحدیث سی بشرط قصد سمجھہ سکتا ہے اور اسیطرح
یہہ قول قاضی عضد کا اذا دخل الفاء فی لفظ الراوی مثل زنی ماعز فرجم فالفقیہ وغیرہ
فی ذلک سواء انتہی مدعی عدم وجوب تقلید کو نسبت عالم بالقران والحدیث کی مفید نہین
اسلئے کہ معنی اس کلام کے یہہ ہین کہ ایسی عبارت مین ساتھہ بیان راوی کے اظہار علت حکم
ہوگیا پس مجتہد کہ علت حکم کو بیان کرتا ہے اسکیلیے محتاج تبیین علت نہین بلکہ اس علت
مذکورہ راوی کے سمجھنے مین مجتہد اور غیر مجتہد دونو برابر ہین پس علی تقدیر التسلیم غایۃ
اس کلام کی یہہ ہی کہ ایسا حکم کہ جسمین جانب راوی سی مثلا علت مذکور ہو تو وہان نہ مجتہد
علت نکالنی کا محتاج ہے اور نہ مقلد کو احتیاج تقلید ہی اسواسطی کہ خود راوی حدیث نے
قطعا بیان علت کر دیا اب ظن مجتہد کے اتباع کی کیا حاجت تو یہہ صورت مذکورہ بھی منجملہ مسائل
غیر تقلیدیہ کے ہوگی جیسی کہ دلالت النص مین بھی یہی حال ہے قال فی المنار وشرحہ ولہذا صح
اثبات الحدود والکفارات بدلالۃ النصوص دون القیاس ای لاجل ان الدلالۃ قطعیۃ
والقیاس ظنی یصح اثبات الحدود والکفارات بالاول دون الثانی وہذا اذا کان القیاس
بعلۃ مستنبطۃ واما اذا کان بعلۃ منصوصۃ فہو یساوی الدلالۃ فی القطعیۃ والاثبات انتہی اور
یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ شیخ ابن الہمام نے کہا ہی کہ دلالۃ النص کو جو کہ اشارۃ النص اور
عبارت النص سی مرتبہ خفا مین ہی عوام بھی سمجھتے ہین تو اسی سبب سی کتب فقہ مین تصریح
ہے کہ جو عامی ظاہر معنی پر حدیث افطر الحاجم والمحجوم کے مطلع ہو کر بعد حجامت کے جان کر
کچھہ کھالے تو اوسپر کفارہ نہین آتا اور اسپر عبارت بحر الرائق وغیرہ کو بطور استدلال نقل
کیا ہے حال اوسکا یہہ ہے کہ فقہا نے کہا ہے کہ جسوقت ترجمہ شناس حدیث کی نی ظاہر معنی

اور قاضی عضد نی کہا ہے اذا دخل الفاء فی لفظ الراوی مثل زنی ماعز فرجم فالفقیہ وغیرہ فی ذلک سواء انتہی بلکہ شیخ ابن الہمام نے کہا ہی کہ دلالۃ النص کو جو کہ اشارۃ النص سے مرتبہ خفا مین ہے عوام بھی سمجھتے ہین چنانچہ بحر مین ہے ان دلالۃ النص یعلمہا العوام انتہی اسی سبب سے کتب فقہ مین تصریح ہے کہ جو عامی ظاہر معنی حدیث افطر الحاجم والمحجوم کے مطلع ہو کر بعد حجامت کے جان کر کچھہ کھالے تو اوسپر کفارہ نہین آتا چنانچہ بحر الرائق مین کہا ہے ان استفتت ولکن بلغہ الخبر

حدیث کو معمول بہ سمجھکر اوسپر عمل کرلیا تو وہ عامل بالحدیث فی الجملہ معذور ہی اور ایسا ہی
ہے کہ اوسپر احکام تارک حکم شرع کے بلا عذر جاری کرین مثلاً ایک شخص روزہ دار تھا اور
اسنے یہہ حدیث سنی تھی جسکا مضمون یہہ ہی کہ شاخین لگانیوالی اور شاخین لگائی گئی کا روزہ
ٹوٹ گیا پہر اُس روزہ دار نے شاخین لگائین اور موافق ظاہر مضمون حدیث کی یہہ سمجھکر کہ میرا
روزہ ٹوٹ گیا کچھہ کھالیا تو بسبب اس امر کے کہ یہہ شخص بجہت اعتماد کرنے ظاہر معنی حدیث
کے مرتکب کچھہ کھانیکا حالت صوم مین ہوا ہی مثل اُس شخص کے ہوگا جو عمداً کوئی چیز موجب کفارہ
کی بلا اعتماد و تاویل کے کھالے اور اوسپر کفارہ لازم ہو بلکہ فی الجملہ معذور ہوگا اور بجہت اعتماد
کے اوپر ظاہر معنی حدیث کی اُس سے کفارہ ساقط ہوگا اسواسطے کہ جب کوئی مفتی مجتہد اُس
صائم کو فتوی اوپر ٹوٹجانے صوم کے دیتا اور یہہ صائم اُس مجتہد کے فتوی پر عمل کرکے کچھہ
کھالیتا تو کفارہ لازم آتا اور قول مفتی کا حق مستفتی مین موجب پیدا کرنے شبہہ مسقط کفارہ کا
ہوجاتا پس قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پیدا کرنے مین شبہہ اور عذر مسقط کفارہ کے
قول مفتی سے کم نہین بلکہ چاہیے کہ یہہ بدرجہ اولے باعث معذوری ہو بنسبت قول مفتی کے
پہر اسقاط کفارہ کے اور ایراث شبہہ کے قال العلامۃ ابن الہمام فی فتح القدیر علے قول
صاحب الہدایۃ لان الظن ما استند الی دلیل شرعی الخ یعنی فیما اذا لم یبلغہ الحدیث لان
القیاس لا یقتضی ثبوت الفطر مما خرج بخلاف ما ورد عنہ القی فظن انہ افطر فاکل عمدا فانہ کالاول
ولا کفارۃ علیہ فان القی یوجب غالبا عود شیء الی الحلق لتردده فیہ فیستند ظن الفطر الی دلیل اما
الحجامۃ فلا تطرق فیہا الی الدخول بعد الخروج فیکون متعمدا اکلہ بعدہ موجبا للکفارۃ الا ان
افتاہ مفت بالفساد کما ہو قول الحنابلۃ وبعض اہل الحدیث فاکل بعدہ لا کفارۃ لان الحکم فی
حق العامی فتوی مفتیہ وان بلغہ الحدیث واعتمدہ علے ظاہرہ غیر عالم بتاویلہ وہو عامی
فکذلک عند محمد ای لا کفارۃ علیہ لان قول المفتی یورث الشبہۃ المسقطۃ فقول الرسول اولی
وعن ابی یوسف لا یسقطہا لان علی العامی الاقتداء بالفقہاء لعدم الاہتداء فی حقہ الی
معرفۃ الاحادیث فاذا اعتمدہ کان تارکا للواجب وترک الواجب لا یقوم شبہۃ مسقطۃ لہا و
ان عرف تاویلہ ثم اکل تجب الکفارۃ لانتفاء الشبہۃ وقول الاوزاعی انہ یفطر لا یورث الشبہۃ

لمخالفة القياس مع فرض علم الآكل كون الحديث على غير ظاهره انتہے پس اسکلام سی یہہ بات
کب ثابت ہوئی کہ عالم بالحدیث غیر مجتہد کو عمل کرنا اوپر حدیث کے ساتھہ فہم اپنی کے درست
ہے اور حاجت تقلید نہین اور یہان دلالۃ النص کہان ہے کہ مؤلف معیار نے کہا کہ بجہت
مساوی ہونے مجتہد اور غیر مجتہد کے بیچ سمجھنی دلالۃ النص کے فقہا نے یہہ کہا کہ جو کوئی ظاہر
حدیث أفطر الحاجم والمحجوم پر عمل کرکے بعد حجامت کے کچھہ کہانے تو اوسپر کفارہ نہین ذرا
منصفین اذکیا سی امید غور ہے اول تو دلالۃ النص کے ظاہر الفہم ہونے کو اسمین کچھہ دخل
نہین اور قطع نظر ازین عمل کرنا اوپر ظاہر حدیث کے عامی کو اگر درست ہوتا تو چاہیئے تہا کہ
صورت صوم مین سقوط کفارہ کا اوپر پیدا ہونے شبہہ کے مبنی نکرتے بلکہ یہہ کہتے کہ موافق
حدیث کی اس صائم کا روزہ جاتا رہا پس کہا لینا موجب کفارہ کا کسطرح ہوا اور مراد اس قول
بحر الرائق وغیرہ سی لان ظاہر الحدیث واجب العمل به الخ یہہ ہی کہ ظاہر معنی حدیث کی واسطے
عامی کے صحیح العمل ہین بیچ حق سقوط کفارہ کے بجہت پیدا کرنے شبہہ کے کہا ہو ظاہر مما
نقلنا وقال ابو الحسن السندی فی حواشیه علی فتح القدیر لکن تقیید کلام المحقق ان قول الرسول صلی
الله علیه وسلم اولی بایراث الشبهة فی حق العامی لانه اولی بالصحة العمل به فی حق العامی انتہی
اور وہ جو خزانۃ الروایات سی نقل کیا ہی کہ عارف معانی نصوص اور تاویلات اوسکی کا اور
جاننے والا ناسخ اور منسوخ نصوص کا اور صحت وسلامت اوسکی کا معارض سی اوسکو عمل کرنا اوپر
حدیث کی بلا خلاف صحیح ہے اور خلاف امام ابی یوسف کا بیچ عامی صرف کی ہے جو ان امور کو
نجانتا ہو تو اولا جواب اسکا وہی ہی جو کلام صاحب بحر کا جواب تھا اور ثانیا یہہ کہ نصوص کو
اسطور کا پہچاننے والا مجتہد ہی اگرچہ فی بعض المسائل ہو یا اور کسی قسم کا اجتہاد سوا اجتہاد مطلق
کے رکہتا ہو پس اسکی حق مین حکم وجوب تقلید مطلقا نہین کیا گیا کہ یہہ کلام جو حق مجتہد مین ہے
قائلین وجوب تقلید کو مضر ہوا اور بھی اصل مدعای مؤلف معیار تو یہہ تھا کہ ظاہر معانی قرآن اور
حدیث کو ہر عالم عارف لسان عرب جانتا ہے اور اوس سی احکام کو سمجھہ لیتا ہی اور محتاج
تقلید کا اس مسائل مفہومہ مین نہین ہوتا اس نقل خزانۃ الروایات سی کب برآیا یہہ شخص مذکور تو
فقط عارف لسان عرب نہین بلکہ ماہر ہے امور ضروریہ اجتہاد کا پس اسکی صحت عمل بالحدیث

والقرآن میں اسکو بحث ہی آور یہہ جو کہا ہے کہ تنویر اغیر موسی بھی صاف معلوم ہوتا ہی کہ سمجھنا
نصوص کا مجتہدون کے ساتھہ خاص نہین بلکہ غیر مجتہد بھی سمجھتی ہین انتہے پس اگر مراد اوس سے
یہہ ہے کہ غیر مجتہد بھی نصوص کو بطرز استنباط احکام اجتہادیہ مثل مجتہدین کے سمجھتی ہین تو
غلط ہے کسی نے یہہ قول نہین کیا کہ اوسکا ذکر نا سابقاً اور اگر مراد یہہ ہے کہ غیر مجتہد ان نصوص
کو جنمین اجتہاد و تقلید کو مساغ و دخل نہین ہے سمجھ لیتا ہی اور جنمین اجتہاد کو دخل ہے اوسکے
معنے ظاہری جو بطریق استنباط حکم کے نہین ہین سمجھ لیتا ہی تو سچ ہے اور قائل کو مفید نہین
اسلئی کہ متنازع فیہ تو سمجھ لینا نصوص کا جنمین اجتہاد کو دخل ہے بطور استنباط حکم کے تھا
و دوسرے کلام سی واسطی غیر مجتہد کے نہ ثابت ہوا قال فی التسویہ و حکمہ ای الاثر الثابت بالاجتہاد
غلبۃ الظن بالحکم مع احتمال الخطأ فلا یجری الاجتہاد فی القطعیات و فی ما یجب فیہ الاعتقاد
الجازم من اصول الدین انتہے تو اب خوب واضح و مبرہن ہو چکا کہ احکام اجتہادیہ کا سمجھنا
نصوص قرآن و حدیث سی خاص ہے ساتھہ مجتہد کے خواہ مجتہد مطلق ہو یا فی بعض المسائل
اور حاکم وجوب تقلید نے مجتہد پر تقلید دوسری مجتہد کی لازم نہین کی کہ یہہ کلام اوس کے
مخالف ہو اور اوسکا رد قرار دیا جاوی اور حکم لزوم تقلید واسطے مقلد کے اس کلام سے
مدفوع نہوا اور یہہ کلام مؤلف معیار کا کہ عالم متتبع طالب حق کو دیکھنی سی کتب احادیث اور
شروح اونکی سی غالب ظن سی معلوم ہو جاتا ہے کہ فلانی حدیث صحیح ہی یا ضعیف اور معمول بہ ہے
یا منسوخ اور اوسکی معارض کوئی حدیث موجود ہی یا نہین اگرچہ دو چار ہی مسئلہ پر واقف
ہو جائی گو کہ حاوی کل مسائل کی دلائل پر نہو اسلئی کہ تجزی فی الاجتہاد جائز ہی انتہی مختصراً
دلالت صریحہ کرتا ہی اوپر اس امر کے کہ مراد اوسکی عالم بالقرآن والحدیث سے جسکے لئے
نفی وجوب تقلید کا حکم کرتا ہے مجتہد فی بعض المسائل ہے پس سارا کلام اوسکا منافی مقصود صاحب
تنویر کے اور رافع حکم وجوب تقلید کا جو واسطی مقلد کے تھا نہوا اور اسقدر درازی سخن نافع
نہوئی اگر ابتدا مقصود صاحب تنویر اور حاکمین وجوب تقلید کو بغور نظر کرتا تو اسقدر تطویل
کلام بلا فائدہ نکرتا اور وہ کلام شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کا جسکا ترجمہ یہہ ہے کہ متبحر فی الفقہ
جو متتبع ہو کتب قوم کا اور حافظ ہو قدر معتد بہ حدیث و فقہ کا اوسکو غالب ظن سی معلوم ہو جاتا ہے

بعض احادیث کا غیر منسوخ ہونا یا باطل ہونا انتہی جسکو مؤلف معیار نے دلیل گردانا ہی بیچ اعتبار
غلبہ ظن مجتہد نے بعض المسائل کے صحیح ہے اور ہمکو نہ مجتہد نے بعض المسائل کا انکار اور نہ ہم حکم
وجوب تقلید جمیع مسائل مین اوسپر کرتے ہین لیکن غرض اصلی مؤلف معیار کی جو مترشح ہی کلام اسکی
سے اور وہ دعوی اجتہاد اور تبحر فی الحدیث والفقہ ہی بیانات اور تحقیقات اوسکی سی صحیح
نہین معلوم ہوتی استعداد و فہم اوسکی برابر مقلدین ذی فطانت کے بھی نہین ہی اجتہاد کجا
اور معرفت صحت و سقم ادلہ مجتہدین کرا اب حال وجہ ثانی جواب عذر مقلدین کا سنو کہ یہ جو مؤلف
معیار نے کہا کہ اگر کوئی شخص اہل علم حسب وسعت اپنی ایک حدیث کو تحقیق کرکے اوسپر عمل کرے
تو نہایت یہہ ہی کہ وہ حدیث منسوخ ہوگی تو ہم کہتے ہین کہ وہ شخص عمل کرنے مین ساتھ اوس حدیث
کے گنہگار نہوگا اور وہ عمل اسکا باطل اور قابل اعادہ نہوگا انتہی واب اہل انصاف و درایت
سے خارج ہے اسلئی کہ اسمین ہم وہی تشقیق جاری کرتے ہین اور پوچھتے ہین کہ وہ شخص اہل علم
مجتہد ہے یا مقلد اگر مجتہد ہے تو ہمکو اوسکی حال سے بحث نہین اور اگر مقلد ہے تو وہ حدیث
جسپر اوسنے تقلید کسیکے عمل کیا ہی مجتہد فیہ اور متضمن حکم تقلیدی کو ہے یا نہین صورت ثانیہ
سے ہمکو تعرض نہین اور شق اول متنازع فیہ ہے اسمین عمل کرنا اوس اہل علم کا بلا تقلید مجتہد کے
حرام ہے اور ترک واجب اور اعادہ اوسکا لازم کما نقلنا سابقاً من کلام صاحب المسلم و بحر العلوم
والعلامۃ السمہودی و بدیع الاصول و شرحہ و علی القاری و التلویح و القول السدید وغیرہا اور
یہہ کہنا کہ عمل کرنا مقلد کا حدیث منسوخ پر اپنی رائے سی نے تفحص اور لیاقت تفحص ناسخ کے
درست ہی عصیان نہین قول باطل اور موجب عصیان ہی اسلئی کہ حدیث منسوخ بعد پہونچنے
ناسخ کے جانب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے سے طرف امت کی ہرگز قابل عمل نہین اور
قبل پہونچنے ناسخ کے طرف رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی معمول بہ ہے اور قبل پہونچنے
ناسخ کے طرف امت کی باوجود پہونچنے کی طرف حضرت رسالت صلی اللہ علیہ وسلم کے مختلف
فیہ ہے اور مختار حنفیہ اور حنبلیہ اور بعض شافعیہ کا یہہ ہی کہ وہ معمول بہ ہی کما قال فی
شرح بدیع الاصول اتفق العلماء علی ان الناسخ اذا کان مع جبرئیل علیہ السلام ولم یبلغ
النبی صلے اللہ علیہ وسلم لم یثبت حکمہ علے المکلفین فبقاء التکلیف بالحکم الاول ولکن اختلفوا

فیہ اذا اور کان النسخ الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولم یتلبغہ الی الامۃ ہل یثبت حکمہ فی الامۃ
ام لا فذہب اصحابنا واحمد وبعض الشافعیۃ الی انہ لا یثبت حکمہ وہو مختار المصنف انتہی اور
وہ جو قصہ مصلیین کو طرف بیت المقدس کے بعد نسخ ہونے توجہ کے طرف اوسکی اور وجوب توجہ کے
طرف کعبہ مطہرہ کی رفع اثم عامل بالحدیث مین قبل تفحص ناسخ کے اور عدم وجوب اعادہ صلوۃ مین
دلیل گردانی ہے حال اوسکا یہ ہے کہ جسوقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نسخ توجہ طرف
بیت المقدس کے بیان فرمایا تو بمجرد اس بیان کے جمیع مسلمین سرزمین کے نے علم ناسخ
حاصل نہین کیا تھا اور نہ قادر تھی اوپر تحصیل علم کے تو ناچار مدت حصول قدرت علم ناسخ
توجہ سی طرف کعبہ مطہرہ کے معذور ہونگے اور نماز موڈی اونکی اس زمانہ تک صحیح ومقبول
ہوگی قال بحر العلوم فی شرح مسلم الثبوت ولک ان تقرر الاستدلال بانہ لا یصح الطلب
قبل البلوغ لکونہ تکلیف الغافل ولا اشتغال الذمۃ التی ہی نفس الوجوب لانہ لا فائدۃ فیہ
اذ الفائدۃ صحۃ الاداء فلا تصح الحکم الناسخ قبل البلوغ بل انما یلزم علیہ العمل بالمنسوخ
او وجوب القضاء بعد البلوغ وذلک لا یصح لان صاحبہ معذور کالمخطی فی الاجتہاد وہذا
الخلاف فیما اذا بلغ واحدا لان الجہل مفقود منہ لانہ یمکنہ الاطلاع علیہ بالتفحص الا اذا لم
یکن وقت یمکن فیہ طلب الناسخ والاطلاع علیہ کما وقع لاہل مسجد بنی حارثۃ ومسجد قباء
وعلی ہذا ینبغی ان یشترط لتعلق الحکم التبلیغ الی الواحد ومضی زمان یمکن الاطلاع والعثور
علیہ انتہی بقدر الحاجۃ اب محل غور ہی کہ صحت صلوۃ اہل مسجد بنی حارثہ اور اہل قبا کی بسبب
عدم امکان اطلاع ناسخ اور مہلت تفحص کے تھی استدلال اوپر صحت عمل بالحدیث کے باوجود
پہنچنے ناسخ کے اور پانے زمانہ تفحص تام کے کسطرح دلیل گردانی جائیگی اور شخص مقلد اگر حدیث
منسوخ پر بغیر تفحص تام ناسخ اور معارض وغیرہ کے کہ بحسب علی طریق الاعتداد مجتہد ہی کو حاصل
ہوتا ہی عمل کری تو کیونکر گنہگار نہوگا اور عذر اوسکا بیچ لاعلمی ناسخ کے کب قابل پذیرائی ہوگا
اسواسطی کہ نواسخ اور معارضات وغیرہ سب شرع مین مبین ہو چکے اور امکان تفحص اور
اطلاع بوجہ اتم متحقق ہی اور وہ قیاس مع الفارق البین جو اوپر حال مصلیین قبا وغیرہ کی
کیا گیا اول دلیل ہے اوپر نافہمی قائس کے اب استدلالات مؤلف معیار کے جو عالم بالحدیث

کے جواز عمل پر نے تقلید کسی مجتہد کے قائم کئی تھے سب باطل ہوتی اور یہہ حق صریح کہ مقلد کو
اگرچہ عالم ہی ہونے تقلید کسی مجتہد کے عمل کرنا آیات اور احادیث پر احکام اجتہادیہ مین جائز
نہین ہی ثابت ہوا علمای منصفین اس محل مین خوب غور فرماوین اور تقلید مؤلف معیار کہ موجب ہی
نافہمی اور خرابی کی نکرین اور جان لین کہ یہہ جو مولف معیار نے کہا ہی کہ باقی رہی تقلید وقت
لاعلمی کے سو یہہ چار قسم ہے انتہی غلط ہے اسواسطی کہ ادلہ سابقہ سی مبرہن ہو چکا کہ وقت علم
کے بھی غیر مجتہد کو مسائل تقلیدیہ مین تقلید کے بغیر چارہ نہین اور مجتہد مبحث سے خارج ہے
پس کوئی صورت علم کی سوا اجتہاد کے خواہ کسی قسم کا ہو ایسی نہ نکلی کہ جسمین تقلید مجتہدین نکری
پس یہہ کہنا کہ وقت لاعلمی کے تقلید ہے اور اوسمین احتمالات جاری ہی اور وقت علم کے نہ
تقلید نہ احتمالات کلام ہے غیر مبرہن اور دعوی ہی غیر مدعن اب سنو کہ تقلید اہل اسلام کے
واسطی مجتہدین کے نہین ہے مگر بجہت ادا کرنے احکام الہیہ کے موافق کتاب وسنت کی اسلئی
کہ جب مسلمین مامور ہوئے ساتھہ اطاعت اللہ اور اطاعت الرسول کے تو اب بغیر اطاعت
کے نجات بلکہ امید نجات بھی از قبیل محالات ہی تو بالضرور حاجت پڑی اس بات کی کہ احکام
الہیہ کو کتاب وسنت سی پہچانین اور ہر شخص کو لیاقت سمجھنی احکام الہیہ کی کتاب وسنت سی
دشوار ہے بلکہ بعض کو ممکن بھی نہین تو اسلئی رجوع کرنا طرف ائمہ دین اور علمای مجتہدین کے
ضرور پڑا چنانچہ یہہ ضرورت اور وجوب کو حضرت حق سبحانہ نے آیہ کریمہ فَاسْئَلُوْا اَهْلَ الذِّكْرِ
اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ سے ثابت فرمایا اور اتباع مجتہدین کو منظر ہونے قول اونکے کے مبین
احکام الہی کے کہ مراد تقلید مجتہدین سی عرف اہل اسلام مین یہی ہی لازم کیا قال ابن اللافروخ
المکی فی القول السدید اعلم انہ لم یکلف اللہ تعالی احدا من عبادہ ان یکون حنفیا او شافعیا
او مالکیا او حنبلیا بل اوجب علیہم الایمان بما بعث بہ سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم
والعمل بشریعتہ غیر ان العمل متوقف علی الوقوف علیہا والوقوف علیہا لہا طرق فما کان
منہا ما یشترک فیہ العامۃ واہل النظر کالعلم بفرضیۃ الصلوۃ والزکوۃ والحج والصوم والوضوء
اجمالا وکالعلم بحرمۃ الزنا واللواطۃ وقتل النفس ونحو ذلک مما علم من الدین بالضرورۃ
فذلک لا یتوقف فیہ علی اتباع مجتہد ومذہب معین بل کل مسلم علیہ اعتقاد ذلک فمن کان

باقی رہی تقلید وقت لاعلمی سو یہہ چار قسم ہی قسم اول واجب اور دوم مباح تیسری مکروہ چوتھی حرام تقلید کسی مجتہد سے اہل سنت کے نزدیک لاعلمی یقینی جسکو مولانا شاہ ولی اللہ صاحب نے عقد الجید مین کہا ہی کہ بجز تقلید واجب ہے اور یہہ چوتھی باتفاق اور اسکی یہہ علامت کہ عمل کرنا قول مجتہد کے بغیر جو قول مجتہد کے سنت کے موافق ہو اور جو عمل کرنا قول اونکے کے جو سنت کے موافق ہو اور جو عمل کرنا قول اونکے کے جو سنت کے موافق نہو اور یہہ چوتھی حرام ہے

فی العصر الاول فلا یخفی وضوح ذلک فی حقه ومن کان من الاعصار المتأخرة فطریق ذلک الی
علمه ضرورة من الاجماع والتواتر وسماع الآیات والسنن المستفیضة المتحققة بذلک فی حق من وصلت
الیه وما لا یتوصل الیه الا بضرب من النظر والاستدلال فمن کان قادرا علیه بتوفر الامر وجب علیه
فعله کالائمة المجتهدین ومن لم یکن له قدرة وجب علیه اتباع من ارشده الی ما تحقق به ممن هو من
اهل النظر والاجتهاد والتقلید من العاجز تخلیه بالبحث والنظر لعجزه لقوله تعالی لا یکلف الله
نفسا الا وسعها ولقوله عز وجل فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون وهی الاصل فی اعتماد التقلید کما
اشار الیه المحقق کمال ابن الهمام فی التحریر انتهی پس وہ جو مولف نسیار نے کلام شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ
علیہ کا نقل کیا ہے جسکا ترجمہ یہہ ہے ایک تقلید واجب ہے دوسری حرام واجب وہ ہی کہ ہو وہی
اتباع روایت سی گو دلالۃً ہو مثلاً ناواقف کتاب وسنت سی طاقت نہین رکہتا تتبع کی اور نہ
استنباط کی تو اوسکو ضرور ہی کہ کسی فقیہ سی پوچہے کہ کیا حکم ہے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا
یہہ فلان مسئلہ کے بلا تعیین پس جسوقت بتا دی وہ فقیہ یعنی مجتہد اتباع کرے اسکا خواہ وہ
مسئلہ مجتہد نے نص صریح سی بتایا ہو یا استنباط اور قیاس سی پس سب ان صورتون کا راجع
ہے طرف روایت کی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے اگرچہ دلالۃً ہو اور اس تقلید پر متفق
ہین سب گروہ مومنین کی انتہی کلام صحیح ہے واصلاً منافی غرض صاحب تنویر کے نہین اور
وہ جو شاہ صاحب مرحوم نے فرمایا جسکا ترجمہ یہہ ہی کہ علامت اس تقلید کی یہہ ہی کہ ہووے
عمل مقلد کا اوپر قول مجتہد کے مثل مشروط کے ساتھہ ہونے اس قول مجتہد کے موافق دلائل
سنت کی بقدر الامکان پس جب ظاہر ہوگی ایسی حدیث کہ مخالف ہو اس قول مجتہد کو تو چہوڑ
دیگا اوس قول کو اور عمل کریگا حدیث پر انتہی بھی درست ہی اور جتنی مقلدین فہمیدہ اور بیدار
ہین وہ اسیطور پر تقلید ائمہ مجتہدین کرتے ہین لیکن پہچاننا حدیث کا جو مخالف ہی قول مجتہد
کے کام ہر مقلد کا نہین اسواسطی کہ صحت اور سقم حدیث اور سلامتی اسکی ناسخ اور معارض وغیرہ سی
نسبت ممیزین اور متخصصین احادیث اور عارفین طرق صحت وتنقید ونسخ وتعارض وغیرہ کے
بن سکتا ہی اور ایسا شخص لائق اس امور کے معدود ہی زمرۂ مجتہدین مین اگرچہ فی الجملہ مقلد
بھی ہو نہ بہ نسبت جاہل کے کتاب وسنت سی اور نہ بہ نسبت اوس عالم کے جسکو لیاقت تامہ جو معتبر

ہی نزدیک اہل شرع کے امور مذکورہ کے نہو اسلئی کہ یا تو اوسکو لیاقت تفحص ہی نہین یا فی الجملہ
لیاقت تفحص ہی لیکن تفحص اُسکا تام اور نزدیک اہل شرع کے قابل اعتماد و اعتداد نہین پس ایسا
شخص پالینے سے حدیث مخالف مذہب مجتہد کے مذہب مجتہد کو کسطرح چھوڑ سکیگا تو یہہ جو طاعنین
ائمہ مجتہدین اور سابقین جماعت علماء دین کو مثل حدیث بخاری وغیرہ مین دیکھکر یا کسی عالم اپنی سی
ہونا اُسکا کتب حدیث مین سنکر تقلید ائمہ چھوڑ دیتی ہین اور زبان اعتراض ائمہ مجتہدین پر دراز
کرتے انکو یہہ امر ہرگز جائز نہین چنانچہ شاہ صاحب ممدوح مرحوم خود اس مضمون کو مسلم رکھتی ہین
اور فرماتے ہین عقد الجید مین وفی ہذا المسئلۃ بحث طویل اطال فیہا صاحب خزانۃ الروایات
نقلا عن دستور السالکین فان قیل لو کان المقلد غیر المجتہد عالما مستدلا یعرف معانی النصوص
والاخبار و قواعد الاصول بل یجوز لہ ان یعمل علیہا وکیف یجوز قیل لا یجوز لغیر المجتہد ان یعمل
الا علی روایات مذہبہ و فتاوی ائمتہ ولا یشتغل بمعانی النصوص والاخبار و یعمل علیہا کالعامی
قیل ہذا فی العامی الصرف الذی لا یعرف معانی النصوص والاحادیث و تاویلاتہا اما العالم الذی
یعرف النصوص والاخبار و ہو من اہل الدرایۃ و ثبت عندہ صحتہا من المحدثین او من کتبہم الموثوقۃ
المشہورۃ والمتداولۃ یجوز لہ ان یعمل علیہا وان کان مخالفا لمذہبہم انتہی وکذا فی الحواشی
لابی الحسن السندی علی فتح القدیر پس غور کرو کہ متجر فی المذاہب جو معانی نصوص و اخبار اور صحیح
اور ضعیف اور ناسخ اور منسوخ وغیرہ کو پہچانتا ہو اور باایں ہمہ صاحب درایت و فہم معتبر ہو تو
اوسکو چھوڑنا روایت فقہ کا اور عمل کرنا حدیث پر مخالف مذہب امام اپنی کے درست ہی اور
نہین تو نہین اور بہت ظاہر ہے کہ ایسا شخص جامع ان شرائط کا مجتہد ہوگا گو فی بعض المسائل
ہو یا کسی قسم مین اقسام مجتہدین کے داخل ہو تو ایسی شخص کے سوا اور سب لوگ عامی صرف مین
داخل ہین اور اونکو تتبع احادیث کا واسطی عمل کرنے کے برخلاف مذہب امام اپنی کی درست
نہین پس تقلید اونکی واسطی مجتہد کے کیونکر مشروط ہوگی تا وقت پانے حدیث صحیح مخالف مذہب
کے اسلئی کہ ایسی شخص کو نہ حکم تتبع ہی اور نہ جواز ترک تقلید بعد تتبع کے اور پالینی حدیث مخالف
کے بجہت عدم اعتداد تتبع اور فہم اوسکی کے البتہ اگر واسطی تحصیل مرتبہ اجتہاد کے تتبع احادیث
کرے پھر مرتبہ اجتہاد کو پہنچ جاوی تو اوسوقت چھوڑنا روایت مذہب کا مقابلہ حدیث صحیح جائز

روایت دیگر ائمہ اربعہ
دو جو تقلید برای
غیر مجتہد علامہ شامی
یا عامی ۱۲

۹

لما ادعی الجلال
السیوطی مقام الاجتہاد
المطلق المنتسب کان
یفتی الناس بالارجح من
مذہب الشافعی فقالوا لم لا
تفتیہم بالارجح عندک فقال لم
یسألونی عن ذلک وانما سألونی
عما علیہ الامام واصحابہ انتہی
فتوی مولوی عبد الحی لکھنوی
در باب رضاعت
لبن زنی

شرائط کے میں بہ نسبت دو کے ہو جب تقلید کے مجتہد مطلق نے جمیع الشرائط و آخر مجتہد
نے بعض الشرائط و آخر اجتہاد کو فلا یکفی الشرائط کلام صاحب عقود الجید میں گویا فلسا
و نصف الیہ ذہبا اور قسم ثانی اور ثالث ٹھہرائی ہوئی مؤلف کی جسکو مباح و حرام کہتا
ہے کلام اوسمیں بیچ بیان تقلید جزئی کے آتا ہے باقی رہی قسم رابع جسکو شرک کہا ہی اوسکا
حال سنو کہ مؤلف معیار نے قسم رابع شرک ہی اور وہ ایسی تقلید ہے کہ وقت لاعلمی کے
مقلد نے ایک مجتہد کا اتباع کیا پھر اوسکو حدیث صحیح غیر منسوخ غیر معارض مخالف مذہب آ
مجتہد کے مثلاً معلوم ہوئی تو اب وہ مقلد بستا و نیز اُن عذرات کے جن سے سابقاً بخوبی جواب
دیا گیا ہے یا تو حدیث کو قبول ہی نہیں کرتا اور یا اوسمیں بدون سبب کے تاویل و تحریف کرکے
اُس حدیث کو طرف قول امام کے لیجاتا ہے غرضکہ وہ مقلد مذہب اپنی امام کا چھوڑتا نہیں تو قسم
اول اور ثانی تو محتاج اثبات کی نہیں کیونکہ ان دونوں کو فریقین تسلیم کرتے ہیں لاکن قسم رابع بیشک
معرکہ آرا اور محط انظار ہے سو دلائل قسم ثالث کی تو مبحث میں تقلید شخصی کے آوینگے فانتظر اور
قسم رابع کو اس مقام میں دال کیا جاتا ہے تو واضح ہو جاوے کہ شرک ہونے پر ایسی تقلید کی آیات
قرآنی اور احادیث نبوی بہت سی دال ہیں اور بہت سی علما نے اُن آیات اور احادیث سے
شرک ہونا ایسی تقلید کا ثابت کیا ہی تو سنو کہ تفسیر نیشاپوری میں الخ میں کہتا ہوں تقلید مذکور
کو کسی نے اہل عقل میں سے بھی شرک نہیں کہا علما کس طرح کہیں گے اور کوئی آیہ یا حدیث یا
قول مجتہد یا اجماع اوسکی شرک ہونے پر دلالت نہیں کرتا مگر خیالات مؤلف معیار اور قیاسات
مغالطہ دہ تمامی دور از کار اور حال بطلان و فساد اونکے کا تفصیل کچھ کلام سابق سے
کہل چکا اور کچھ ضمن جوابات ادلہ مؤلف معیار میں آگے کو آتا ہے پس سنو کہ جسوقت کسی مسلمان
نے وقت لاعلمی کے تقلید کسی مجتہد کی کی اور پھر اوسکو حدیث صحیح غیر منسوخ اور غیر معارض پہنچی
تو اولاً یہ کہ وہ حدیث واقع میں صحیح غیر منسوخ غیر معارض ہے یا علم مقلد مذکور میں اگر الواقع
ہے اور علم مقلد مذکور میں نہیں تو اوسکو بغیر علم صحت حدیث اور غیر منسوخیت وغیرہ اوسکی کے
کسطرح چھوڑنا مذہب مجتہد کا درست ہوگا اور اگر علم مقلد میں بھی ہی تو ہم پوچھتے ہیں کہ یہ مقلد
مفروض کسی قسم کے درجہ اجتہاد کو جس سے تقلید مجتہد کی چھوڑ دینا جائز ہے پہنچا ہی یا نہیں

اگر نہین پونہچا تو اوسکو پونہچنا حدیث صحیح مخالف مذہب مجتہد اپنی کا اور نہ پونہچنا برابر ہی ایسی شخص کو اصلا
چھوڑ دینا مذہب امام اپنی کا جائز نہین کما نقلنا سابقا عن مسلم الثبوت و بدیع الاصول و العقد
الفرید للسمہودی و شرح بحر العلوم و کلام العلی القاری و غیرہم من اہل التحقیق و قال العلامۃ
ابن الساعاتی فی موضع آخر من البدیع المختار ان المحصل لعلم معتبر کالاصول والفروع اذا لم
یبلغ رتبۃ الاجتہاد یلزمہ التقلید کما یلزم للعامی الصرف انتہی و قال العلامۃ جمال الدین محمد
ابن عبد الدائم البرماوی فی الفیتہ ؎ والرسم للتقلید اخذ مذہب ؎ للغیر و ان العلم بالمستوجب
و یلزم العقائد للاہلیۃ ؎ للاجتہاد فی سوی الاصلیۃ ؎ انتہی و قال ابن عبد النور فی حاویہ نقل عن
بعضہم الاجماع علی ان غیر المجتہد یجب علیہ الرجوع بقول المجتہد و ان ما نقل عن بعضہم من منع
العامی من التقلید انما ہو فی علم العقائد خاصۃ انتہی نقلا عن السمہودی اور اگر پونہچا ہی درجہ
اجتہاد کو خواہ کسی قسم کا ہو تو وہ نہ مقلد صرف ہی اور نہ اوسپر ہمنے جس باب مین مجتہد ہی حکم
وجوب تقلید کیا پس اوسکو اوسباب مین عمل بالحدیث جائز ہے بجہت مجتہد ہونے اسکی کے نہ اس
سبب سے کہ مقلد کو ساتھہ پونہچنے حدیث صحیح کے ترک مذہب مجتہد جائز ہے اور قباحتین جوابات
اعذار مقلدین کے اور شناعتین فہم و استدلالات مؤلف معیار کی بتفصیل ہم بیان کر چکے من
ذہل فلیتذکر اور وہ جو عبارت تفسیر نیشاپوری اثبات شرک ہونے تقلید مذکور مین نقل کی ہی
اُس سے ہرگز شرک ہونا تقلید مذکور کا جو مروج ہی درمیان تمامی مسلمین مذاہب کی ثابت نہین
ہوتا اب معنی کلام نیشاپوری کے سنو اور غلطی اور تحریف مؤلف معیار کی معلوم کرو قال النیشاپوری
فی تفسیر قولہ تعالی اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ اختلفوا فی معنی اتخاذہم
ایاہم اربابا بعد الاتفاق علی انہ لیس المراد انہم جعلوہم الہۃ فقال اکثر المفسرین المراد انہم
اطاعوہم فی اوامرہم و نواہیہم تعنے بعد جو اللہ تعالی فرماتا ہے کہ یہود اور نصرانیون نے
اپنے عالمونکو اور راہبونکو رب قرار دیا تہا اسکی معنی مین اختلاف کیا ہی مفسرین نے بعد اتفاق
کے اوپر اسبات کے کہ انہون نے اپنی عالمون اور راہبونکو معبود نہین ٹھہرایا تھا پس اکثر
مفسرین تو یہہ کہتے ہین کہ انہون نے اطاعت اپنی علما اور رہبانون کی بیچ امرون اور نہیون
اونکے کی تہی انتہی ترجمہ اب سمجھنا چاہیئے کہ وہ اوامر اور نواہی جنکا اتباع موجب کفر ہی

بیان اوامر اور نواہی الٰہی کا موافق حکم و فرمان الٰہی کے ہرگز نہو گا بلکہ وہ احکام تراشیدہ
آمیزا اور ثمرات اطاعت شیطان کے ہونگے اسلئے کہ اگر احکام اونکے مبین احکام الٰہی کے
ہوتے اور اجازت بیان کی ساتھ طرق مخصوصہ کے جانب شارع سے ہوتی تو وہ احکام منسوب
طرف رہبانوں کے نہوتے بلکہ وہ احکام الٰہیہ قرار پاتے اور حاکم ان احکام کے شاہد ہوتے
اگرچہ اصابت حکم میں انسے خطا ہوتی کما للائمۃ المجتہدین پس بالضرورۃ احکام تراشیدہ
ہوا موافق احکام الٰہی کے نہونگے اور مخالفت اوسکی واسطے احکام الٰہیہ کے لازم ہوگی چنانچہ
حدیث عدی بن حاتم کہ صاحب نیشاپوری نے معنی مذکور پر برہان و شاہد گردانے ہی اس طرح
پر شاہد عدل ہی اور ترجمہ اوسکا یہہ ہے کہ عدی بن حاتم رضی اللہ تعالی عنہ پہلے نصرانی
مذہب تھے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور رسول اللہ صلے اللہ
علیہ وسلم سورۂ برائۃ تلاوت فرماتے تھے جب اس آیہ یعنے اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ
الخ پر پہونچے تو کہا عدی بن حاتم نے کہ ہمنے تو علما اور رہبانوں اپنے کو پوجا نہیں بنایا
تو فرمایا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کہ پوجنا یہہ تھا کہ بعض اشیا اللہ تعالی نے حلال
کی تھیں اور تمہارے عالم اوسکو بمخالفت امر الٰہی و اتباع ہوا حرام قرار دیتے تھے پھر تم لوگ
اُس اشیا کو بمخالفت امر الٰہی کے اور طاعت اپنے علما کے حرام سمجھتے تھے اور اسیطرح حرام کو
حلال جانتے تھے پس اللہ تعالی کے امر و نہی کو چھوڑ دینا اور مخالف اوسکی عباد کے امر و نہی
کو ماننا اور اوسکی حقیت پر اعتقاد رکھنا یہی پرستش ہے ان عباد کی چنانچہ ربیع نے ابی العالیہ
سے پوچھا کہ بنی اسرائیل نے کیونکر علما اور رہبانوں کو معبود بنایا تھا پس کہا اونہوں نے
کہ اکثر یہہ ہوتا تھا کہ بعض چیزونکو اللہ تعالی نے اپنی کتاب میں حلال یا حرام فرمایا تھا
اور علما اونکے مخالف اُسکے کہتے تھے پس وہ بنی اسرائیل اللہ تعالی کے حکم کو چھوڑ دیتے
تھے اور علما و سفہا اپنی کے اقوال کو مخالف امر و نہی الٰہی کے قبول کر لیتے تھے انتہی مع
ادنی توضیح آپ محل غور ہے کہ ائمہ مجتہدین مخالف احکام الٰہیہ کے ہرگز امر نہیں فرماتے تھے
ورنہ ائمہ دین اور بہترین صلحای مومنین کیونکر ہوتے بلکہ وہ احکام الٰہیہ کہ جو مفسر اور
مبین جانب شارع سے نہیں ہوئے ہیں اور اونکو اجازت اظہار و بیان ہی اونکو بہ نیت خالصہ

اپنی مہارت اور فہم سے کہ وہ عند اللہ معتبر ہے بیان کرتے ہین اور اسی جہت سے کہ وہ مجتہدین
مبینین احکام الٰہیہ ہین اور تبیین احکام مین اور اوسکی جمیع اسباب و شرائط مین بہ نیت صالحہ اپنے
جہد کو تمام کرتے ہین اور جانب شارع سے اسمین مجاز ہین اگر بالفرض اسمین خطا بھی واقع ہو
تو موجب ہی ایک درجہ ثواب کی اور اگر خطا نہ واقع ہو تو موجب ہی دو درجہ اجر کی کما ورد فی الخبر
الصحیح پس اونکی احکام مبینہ کو جو انھون نے موافق ظن معتد بہ اپنی کے احکام الٰہیہ کو خالصاً
لوجہ اللہ و اعلاءً لکلمۃ اللہ و ترویجاً لدین اللہ تعالے بیان کیا ہے اور اکثر دلائل اور بیانات
اور احکام منتجہ اونکے مطابق ہین ارائی مجتہدین صحابہ اور تابعین کے جنکی حسن و خیریت پر
حدیث صحیح دال ہی مخالف امر و نہی الٰہی کے مثل علماء یہود و نصاریٰ کے قرار دینا سراسر
سے عقلی اور سفاہت جلی ہے اور مقلدین اور متبعین انکی کو کہ درحقیقت وہ لوگ متبع ہین احکام
الٰہی کے اور اکثر جگہہ پر صراحۃً مقتدی ہین صحابہ کرام کی جنکے حق مین فرمایا رسول اللہ صلے اللہ
علیہ وسلم نے اصحابی کالنجوم بایہم اقتدیتم اہتدیتم انتہے اور مہتدی ہین اونکو مثل گمراہون
یہود و نصاریٰ کے ٹھہرانا کیا بڑا جریمہ اور کیسی خلطی فاحش ہے نعوذ باللہ سبحانہ من ہذہ
الغوایۃ والضلالۃ اور وہ جو صاحب تفسیر نیشاپوری نے قول امام رازی کا اس محل مین نقل کیا
ہے پھر اوسکو رد کیا ہی اور مولف معیار نے واسطے مغالطہ دہی کے وہ رد صاحب نیشاپوری
نقل نکیا اور فقط قول امام رازی پر اکتفا کیا حال اوسکا سنو کہ امام رازی فرماتے ہین کہ مین نے
دیکھا ایک جماعت مقلدین فقہا کو اور پڑہین مین نے اونکے آگے بہت سی آیتین قرآن کی
بیچ اُن مسائل کے جنکے مخالف تھا ظاہر مضمون اُن آیتون کا پس نہ قبول کین انہون نے اور نہ نظر
کی طرف اُن آیات کے اور دیکھتے تھے میں بطریق تعجب سے اسلئے کہ کیونکر ہو سکیگا عمل اوپر ظاہر
مضمون ان آیات کے باوجود اس بات کے کہ مذہب ائمہ ہمارے کا مخالف ہی اسکے
انتہے ترجمہ یہہ قول امام رازی کا تفسیر نیشاپوری مین تحت تفسیر کریمہ اتخذوا احبارہم الخ
کے نقل کیا اور راقم الحروف نے تفسیر کبیر مین تحت آیہ مذکور کے یہہ قول نپایا شاید کسی اور
محل مین امام رازی نے کہا ہوگا بہرحال یہہ دہوکا ہوا امام رازی کو جو سکوت مقلدین فقہا کو
قبول کرنے ظاہر معنی آیہ سے مخالف مذہب ائمہ اپنی کے مثل فعل یہود اور نصاریٰ کے سمجھی اسلئے کہ

اول تو علماء یہود و نصاریٰ برخلاف احکام الٰہیہ کے احکام کرتے تھے اور اس کرنے میں
انکی نیت صالحہ بھی نہ تھی واسطے مال و جاہ وغیرہ کے یہ امور کرتے تھے دوسرے یہ کہ مقلدین
انکے اس حیثیت سے انکا اتباع اور تعظیم نہیں کرتے تھے کہ یہ لوگ مبین ہیں امر الٰہی کے
اور حضرت حق سبحانہ نے انکا اتباع واجب کیا ہے بلکہ بطرز اتباع ہوا اور رسم مروجہ اپنی کی
انکی تعظیم اور اتباع میں کمر باندھی تھی چنانچہ یہ مضمون حدیث عدی بن حاتم سے سابقاً بیان
میں آچکا اور یہ سب امور فقہا اور مقلدین فقہا میں مفقود ہیں فاین ہذا من ذاک بلکہ
سکوت اور تعجب مقلدین فقہا کا اور عدم قبول ظاہر معنی آیہ کا اس جہت سے تھا کہ اعتقاد کمال
فہم و اجتہاد اور ادراک معانی کتاب اللہ امام رازی پر مثل ائمہ مجتہدین اپنی کی نہیں رکھتے تھے
اور بطور حسن ظن یہ سمجھتے تھے کہ جیسا ہمارے ائمہ معنی ان آیات کو سمجھے ہیں اور نسخ و تعارض
وغیرہ سمجھکر تاویلیں انکی کی ہیں ویسا امام رازی نہیں سمجھتے پس ہم لوگ مذہب مختار اپنے مجتہدین
کا جو انہوں نے تاویل وغیرہ آیات مذکورہ کی ملحوظ کرکے بیان کیا ہے بمجرد کہنے امام رازی
کے کیونکر چھوڑ دیں چنانچہ صاحب تفسیر نیشاپوری نے یہی جواب قول امام رازی کا دیا ہے
اور بعد نقل کلام امام رازی کے فرمایا قلت ولعلہم توقفوا لحسن ظنہم بالسلف لانہم وقفوا من
تلک الآی علی ما لم یقف علیہ الخلف انتہی پس اس تقدیر پر نعوذ باللہ منہا وہ مقلدین فقہا
مشرک کیونکر ہونگے اور اتباع انکا واسطے مجتہدین کے مثل اتباع یہود و نصاریٰ کے کسطرح ہوگا
اور ماہرین علوم دینیہ پر خوب واضح ہے کہ کوئی مذہب کسی امام کا ایسا نہیں ہے کہ جمیع احکام
اوسکی موافق ہوں ظاہر معنی ہر آیت اور حدیث کے پس جو حکم کہ مخالف ہوگا کسی آیت
یا حدیث کے معنی ظاہری کے تو اس مذہب والے کے سامنے ہم وہ آیت مخالفہ پڑھیں گے
پس اگر وہ مذہب والا معنی ظاہر اوسکی نہ قبول کریگا تو بر تقدیر مفروض تمہاری مشرک ہو جائیگا
نہ کوئی مسلمان کسی مذہب والا مسلم باقی رہیگا سب مشرک اور بیدین ہو جائینگے نعوذ باللہ من
ہذہ الہفوات اور اگر قبول کریگا تو ملعبہ بنجائیگا مذاہب مختلفہ مخالفہ کا و ما ہذا الا محو آثار الدین
و تخت رسوم الیقین مثلاً مذہب ہم اہل سنت والجماعہ کا یہ ہے کہ حضرت علی اور حضرت فاطمہ
بلکہ جمیع صحابہ کرام مجتہدین عدول اور ثقات اور متقین تھے رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین اب مثلاً

خوارج کہتے ہین کہ حضرت علی اور حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالی عنہما نے جو چھہ مہینے تک بیعت
حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالے عنہ سی تخلف کیا اور حضرت فاطمہ نے اسی حال مین
انتقال فرمایا اور حضرت علی نے بعد انتقال حضرت فاطمہ کے بیعت کرلی کما ہو مصرح فی
کتب التواریخ و بعضہا فی الصحیح البخاری وغیرہ پس اس تخلف سی نعوذ باللہ منہا یہہ دونو
صاحب فاسق ہوگئے اسواسطی کہ اطاعت اولے الامر کے ساتھہ نص قطعی قرآن کی فرض ہے
اور تارک فرض کا فاسق ہے جیساکہ فرمایا اللہ تعالی نے اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَ
اُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْہُ اِلَی اللّٰہِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ کُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ وَالْیَوْمِ
الْاٰخِرِ الآیۃ قال البیضاوی فی تفسیرہ یرید بہم امراء المسلمین فی عہد رسول اللہ صلے اللہ علیہ
وسلم وبعدہ ویندرج فیہم الخلفاء والقضاۃ وامراء السریۃ امر الناس بطاعتہم بعد ما امرہم
بالعدل تنبیہا علی ان وجوب طاعتہم ما داموا علی الحق وقیل علماء الشرع انتہی پس اسکے
جواب مین مثلا اہل سنت نے یہہ کہا کہ وجوب طاعت امرا کا جبتک ہی کہ وہ علی الحق ہون
کما ہو ظاہر من کلام البیضاوی وقد ورد فی الحدیث الصحیح انما الطاعۃ فی المعروف
اور حضرت علی اور حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالی عنہما دونو مجتہد تھے پس تا وقت نکرنے
بیعت کے انکے فہم و اجتہاد مین قیام حضرت ابو بکر رضی اللہ تعالے عنہ کا امر خلافت پر بغیر
مشورہ و تجویز انکی کے باوجود ہونے انکے کے اہل بیت نبوت سی یا ندینا باغ فدک کا بطور
میراث کے خلاف شرع و معروف تہا گو اجتہاد اُن کا مطابق حق کے نہو والمجتہد یخطئ و
یصیب علی الصحیح تو بجہت اسبات کے کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ تعالی عنہ انکے اجتہاد مین تارک
معروف تھی انہون نے بیعت مین تقاعد کیا پس آیہ کریمہ اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی
الْاَمْرِ مِنْکُمْ مطلق نرہی مقید ہوئے ساتھہ ہونے امرا کے اوپر حق کے اب بر تقدیر امام رازی
کے ان تمامی اہل سنت پر جو معنی آیہ کریمہ کے موافق مذہب اپنی کے مأول اور موجہ کرتی ہین
اور بمجرد سننے آیہ کریمہ کے خارجی نہین ہو جاتی حکم مشرک بنجانے کا کیا جائیگا اور اسیطرح جو
لوگ کہ تاویل آیہ کریمہ کسیطرح سی نہین کرسکتے اور کلام خوارج سنکر یہہ کہتی ہین کہ ہمکو معنی آیہ
کے معلوم نہین لیکن ہم تمہاری کہنے سی مذہب اپنا نچھوڑینگے وہ بھی مشرک ہو جائینگے بری

جب بات ہو اگر تاویل آیہ کرین تو مشرک ہو جائین اور اگر نکرین تو خارجی نہین اور امام رازی کہ
پیشوا ہین اہل عقائد کے پہلے اس حکم مین داخل ہونگے اور مؤلف سیار جو پیرو ہی اسبات مین
اونکا بعد اونکے وہکذا فی مسائل کثیرۃ من الاصول والفروع ولا یخفی شناعۃ شیء من لہ
ادنی مسکۃ فی العلم والدین ویعلم فی جماعۃ المسلمین اسی قدر سے امام قرطبی نے بیچ تفسیر
آیہ وَاِذَا قِیْلَ لَهُمُ اتَّبِعُوْا مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ قَالُوْا بَلْ نَتَّبِعُ مَآ اَلْفَيْنَا عَلَيْهِ اٰبَآءَنَا کے مقلدین مجتہدین کو حکم
آیہ کریمہ اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ الایہ سے نکالا ہی اور پردہ خفا و غباوت انظار سفہا سے اٹھایا
ہے حیث قال ان التقلید المذموم ہو اخذ قول اہل الزیغ والبطلان بلا دلیل وتمسک لیس
تمسکہم فیہ الا قولہم اِنَّا وَجَدْنَآ اٰبَآءَنَا عَلٰٓى اُمَّةٍ وَّاِنَّا عَلٰٓى اٰثَارِهِمْ مُّهْتَدُوْنَ وہم کالیہود والنصاری
والفرق الضالۃ من الروافض والخوارج فمن قلدہم کان مثلہم فی الضلالۃ واما الاتباع الی
اہل الحق والتقلید الیہم فہو اصل من اصول الدین وعصمۃ من عصم المسلمین یلجأ الیہ المقصرون
درک النظر انتہی محصول کلامیہ منقولہ نے رسالۃ العلی القاری پس اس تحقیق و تنقیح سے واضح ہو گیا
کہ مقلدین ائمہ مجتہدین حکم آیت مذکورہ مین داخل نہین اور زعم فاسد ان سفہا کا جو جماعت صلحا
مومنین اور فقہاء دین کو بخیالات ترشیدہ اپنی کے مشرکین اور مثل یہود و نصاری کے بناتے
ہین باطل ہوا اور نیز یہہ امر بھی کھل گیا کہ تقلید مجتہدین دین فی الحقیقۃ اتباع ہے قرآن شریف اور
حدیث نبوی کا اور ہرگز مخالف اوسکی نہین اور عاملین اوسکی مامور ہین ساتھ اسکی اور باجود نہ
اور جبتک رتبہ اجتہاد اور تنقید ادلہ و احکام حاصل ہو تو اونکو چھوڑ دینا احکام اجتہادیہ ائمہ
مجتہدین کا بسبب ظہور مخالفت ظاہر معنی حدیث و آیہ کے اصلا جائز نہین بلکہ حرام ہی اور یہہ جو شاہ
ولی اللہ مرحوم عقد الجید اور حجۃ اللہ البالغہ مین فرماتے ہین جسکا ترجمہ یہہ ہی جو شخص عامی ہو
اور تقلید کرے کسی شخص معین کی فقہا مین سے اور یہہ سمجھے کہ اس فقیہ سے خطا ہو ہی نہین سکتی اور جو
کچھ اسنے کہا ہی یہی حق ہی قطعا اور اوسکی دلمین سما گئی یہہ بات کہ ہرگز تقلید اوسکی چھوڑنا نہین گو
دلیل شرعی مخالف اوسکی ظاہر ہو تو وہ شخص بیچ حکم اس آیہ کے موافق بیان حدیث عدی بن حاتم
کے داخل ہے انتہی مختصرا مثل کلام امام رازی کے مؤلف سیار کو نافع نہین اور اگر اسپر محمول
نکیا جاوی کہ جسوقت عامی لائق پہچاننے دلیل کے ہوا اور اسپر بجہت استعداد تام اور فہم کامل کے

کتاب وسنت سی ادلہ احکام کو بعض مسائل ہی مین ہون واضح ہوتے لگین اور وہ شخص جامع ہو گیا
شرائط اجتہاد کا اور معرفت ادلہ کا پس جس مسئلہ مین اسکا اجتہاد پورا ہوا اور حکم اوسکو معلوم ہو گیا
پہر اوسنی بنظر تعصب کے اور تقلید کسی کی عمل اوپر دلیل واضحہ شرعیہ کے نکیا تو وہ شخص بحکم اس آیہ
مین داخل ہے تو فی نفسہ یہہ کلام صحیح بھی نہین اور مخالف ہی تحقیق مذکور سابق کے کما لا یخفی اور اس
بیان سی خوب کہلگیا جواب اس کلام منقول شاہ عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ کا باید دانست چنانچہ عبادت
غیر خدا مطلقا شرک وکفر ہست اطاعت غیر او تعالی نیز بالاستقلال کفر ہست ومعنی اطاعت غیر
بالاستقلال آنست کہ او را مبلغ احکام ندانستہ ریقہ تقلید او در گردن اندازد وتقلید او را لازم
شمارد وبا وجود ظہور مخالفت حکم او با حکم او تعالی دست از اتباع او بر ندارد وانہم نوعیست
از اتخاذ اند او کہ در آیہ کریمہ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ نکوہش
آن فرمودہ اند انتہی اسلئی کہ اولاً تو مقلدین کی اطاعت واسطی مجتہدین کے بالاستقلال کہان ہی وہ
تو مجتہدین کو مبلغ اور مبین احکام الہیہ کا سمجھکر انکی اطاعت کرتے ہین اور ثانیاً یہہ کہ جب ظہور دلیل
کا کلام الہی اور سنت نبوی سی اونپر ہوتا ہی وہ ظہور جو نزدیک اہل شرع کے معتبر ہی اور اس
مرتبہ ظہور مین مجتہد ہو جانا لازم ہے مخالف حکم اجتہادی کسی مجتہد کے تو اسوقت کبھی تقلید
لازم نہین جانتی اور عمل اوپر ظہور دلیل کے واجب سمجھتی ہین اور اسیطرح ظاہر ہوا جواب کلام منقول مولوی
اسمعیل کا رحمہ اللہ تعالی اور واضح ہو گئی تاویل اوسکی اور نیز یہہ ہے کہ مقلدین اہل سنت
یہہ عقیدہ نہین رکھتے کہ ہماری مجتہد سی امکان خطا نہین یا خطا اونسی واقع نہین پس اندراج
انکا حکم اس آیہ کریمہ مین بناء علے قول الشیخ ولی اللہ وشاہ عبد العزیز ومولوی اسمعیل رحمہم
اللہ تعالی کیونکر ہوگا بلکہ مقلدین اہل سنت تو یہہ عقیدہ رکھتے ہین کہ مجتہد سی کبھی اجتہاد
مین خطا ہوتی ہے اور کبھی اصابت لیکن مقلدین پر اونکے در صورت وقوع خطا کے بھی مواخذہ
نہین ہے بلکہ مجتہدین کو بھی حالت خطا مین ایک درجہ ثواب کا ہے اور کیا شرک کی بات ہی
کہ وہ مقلد جسکو فہم ولیاقت استنباط احکام کی اور معرفت ادلہ کی کما حقہ نہین اسنی کسی امام
مجتہد کو جامع کمال فہم اجتہادی اور موصوف ساتھہ عدالت اور تقوی کے سمجھکر مبین احکام الہیہ
جانکر اسکا اتباع کیا اور اوسکی باب مین فہم استخراج مسائل اجتہادیہ مین یہہ حسن ظن رکھتا ہی

کہ غالباً فہم انکی صحیح ہے اور مین جب لیاقت فہم ادلہ کی کہ پیشے نہین رکھتا تو بمقتضای
ظاہر سامنے آیات و احادیث کے بغیر معرفت تامہ ناسخ و منسوخ و معارض اور صحیح اور
حسن اور ضعیف اور ظاہر اور نص اور مجمل اور مفسر وغیرہا کے کہ یہہ امور بغیر قوت تامہ
اجتہادیہ کے حاصل نہین ہوتی اتباع و تقلید اونکی کیونکر چھوڑون اور بشرط حصول لیاقت
اور ملکہ فہم ادلہ کے اگر مجکو حدیث صحیح یا کوئی دلیل مخالف مذہب اپنے کے ملیگی تو اسوقت
مین مذہب امام اپنے کا چھوڑ دونگا اسلئے کہ اوسوقت مجکو رتبہ اجتہاد حاصل ہوگا پس
درصورت حصول اجتہاد کے تقلید کی ضرورت نہین تو اسصورت مین یہہ مقلد ہرگز مشرک نہوگا
اور منصف کو غور چاہیئے کہ حال مقلدین اہل سنت والجماعۃ کا بھی یہی ہے پس ایسی شخص کا مشرک
بجا نا تکلم اکابر مذکورین سے اصلاً ثابت نہوا اور بھی اس بیان سے کھل گئی توجیہ اس کلام
صاحب تفسیر مظہری کی جسکا ترجمہ یہہ ہے کہ جب ہو صحیح نزدیک کسی کے حدیث مرفوع رسول
اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے سالم ناسخ اور معارض سے اور ہو فتوی امام ابی حنیفہ کا مثلاً
خلاف اوسکی اور تحقیق کئے ہون طرف حکم حدیث کی کوئی ائمہ اربعہ مین سے تو واجب ہے
اُس شخص پر اتباع حدیث کا اور نہ رہے کہ اُس شخص کو جمنا اوپر مذہب اپنے کے اس اتباع
حدیث سے تاکہ لازم آجاوے گردانا بعض ہماری کا بعض کو ارباب سوا اللہ تعالی کے انتہے
اسلئے کہ جب وضوح کسی دلیل کا علے وجہ الکمال کسی مقلد پر ہوگا تو اُس مبحث خاص مین
وہ مقلد نرہیگا پس اس حالمین اوسپر حکم وجوب تقلید کا کون کرتا ہے اور اسیطور پر حال ہے
کلام منقول امام ابی حنیفہ اور امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد حنبل رحمہم اللہ تعالے کا
کہ یہہ سب روایات حق مین اُس شخص کے ہین جو کہ عارف ادلہ کا ہو موافق اعتبار اور اعتقاد
شرع کے اور احکام کو آیات اور احادیث سے پہچان اور نکال سکے کما نقلنا سابقاً عن
السمہودی ناقلاً عن السید لانی وسیجئی ازید منہ عنقریب اور یہہ کلام طیبی کا تحت حدیث
الا انی اوتیت القرآن ومثلہ معہ الخ جسکا ترجمہ یہہ ہے کہ بیچ اس حدیث کے زجر و توبیخ
ہے کہ پیدا ہوئی ہے غضب عظیم سے اوپر اُس شخص کے جسنے چھوڑ دیا سنت کو اور عمل کیا
حدیث پر اور کہا کہ مجکو کتاب اللہ کافی ہے پس کیا حال ہے اُس شخص کا جسنے بمقابلہ اپنی

رای کے حدیث کو چھوڑ دیا اور جب سُنی اسنی حدیث تو کہا کہ مین اسپر عمل نہین کرتا میرا مذہب
ہے مین اسکا اتباع کرتا ہون انتہی بیچ حق امام ابی حنیفہ اور مقلدین اُنکی کے مضر نہین
اسواسطی کہ امام انسے حنیفہ اور مقلدین اونکے تو حدیث ضعیف کو بھی اوپر رای قوی کے
ترجیح دیتے ہین چنانچہ مرقاۃ مین بعد نقل کلام طیبی کے مذکور ہے فی تکریر کلمۃ التنبیہ
توبیخ و تقریع لمن اشار من غضب عظیم علی ترک السنۃ والعمل بالحدیث استغناء بالکتاب فکیف
بمن رجح الرای علی الحدیث کذا ذکر الطیبی وکذا یرجح الامام الاعظم الحدیث ولو ضعیفا علی
الرای ولو قویا انتہی اور یہہ جو مقلدین ظاہر حدیث پر جو مخالف ہو مذہب امام کے عمل
نہین کرتے اور مذہب اپنا نہین چھوڑتے نہ اسواسطی کہ حدیث پر رای کو ترجیح دیتے ہین
حاشا وکلا بلکہ اسلئی کہ یہہ حدیث ہماری ائمہ کو پہنچی ہے اور انہون نے اسکی تاویل اور نسخ
وغیرہ سمجھکر حکم مذکور تجویز فرمایا ہے اور ہمکو لیاقت پہچاننے ناسخ احکام کی مثل مجتہدین کے
نہین ہے پس بدون لیاقت تامہ کے ہم کیونکر حدیث پر عمل کرین اگر یہہ حدیث امام کو
نہ پہنچی ہوتی تو ممکن تھا کہ ہم موافق دوسری مجتہد کے اتباع ظاہر حدیث کر لیتے اور یہہ
گمان بہت فاسد ہے کہ جائز ہے کہ یہہ حدیث امام کو نہ پہنچی ہو اسلئی کہ پہنچنا جمیع احادیث
احکام کا شرط ہے اجتہاد مطلق کے کما ذکرہ عامۃ کتب الاصول وغیرہ قال الشیخ ولی اللہ
الدہلوی رحمہ اللہ تعالی فی عقد الجید وشرطہ ای شرط الاجتہاد المطلق انہ لا بد لہ ان
یعرف من الکتاب والسنۃ ما یتعلق بالاحکام ومواقع الاجماع ومشہر الیط القیاس وکیفیۃ
النظر ویتعلم العربیۃ والناسخ والمنسوخ وحال الرواۃ انتہی البتہ حدیث مذکور مین رد
ہے اوپر خوارج اور اصحاب ظواہر کے جنہون نے فقط ظواہر معانی قران پر اکتفا کیا ہے
اور حدیث کو جو بیان ہے قران کا اور احکام الہیہ کا چھوڑ دیا ہے کما قال الخطابی ذکرہ ردا
علی ما ذہب الیہ الخوارج واصحاب الظواہر فانہم تعلقوا بظواہر القران وتركوا السنۃ التی ہی
بیان القران فتحیروا واضلوا انتہی نقلا عن المرقاۃ اور یہہ فرمانا حضرت شیخ محی الدین بن العربی
رضی اللہ تعالی عنہ کا کہ جب حدیث صحیح ملجائی اور اوسکی مخالف ہو قول کسی صحابی کا
یا امام کا تو چھوڑ دینا حدیث کا جائز نہین اور چھوڑ دیا جائی وہ قول اُس امام اور صحابی کا

اور یہہ فرمایا حضرت شیخ الشیخ قطب الاقطاب شیخ محی الدین عبد القادر جیلانی رضی اللہ تعالی
عنہ کا کہ فکر کرو کتاب اللہ اور حدیث رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم مین اور قریب مت کہاؤ
کسی قول ضعیف یا قوی سے انہی موافق ہے مقلدین مذہب امام کے اسلئے کہ انکے یہان حدیث
ضعیف کو بھی ترجیح ہے اوپر رای مجتہد کے علاوہ یہہ کہ سچا ناسخ حدیث صحیح غیر منسوخ وغیرہ کا
اور فکر کرنا کتاب و سنت مین بطور استخراج حکم کے پیشہ ہے مجتہد کا کہ امر مفصلا ولا تحکم علیہ بوجوب
التقلید اور وہ جو کہین لا مذہب مقابلہ قول امام مین حدیث پہے آتے ہین اور مقلدین مذہب حنفیہ
اوسکے جہت سے مذہب اپنا نہین چہوڑتے تو بجہت اسکی کہ ان مقلدین کو تا حصول ملکہ اجتہاد احکام
اجتہادیہ مین چہوڑ دینا تقلید مجتہد کا اور عمل کرنا حدیث پر جائز نہین ہے نہ بسبب اسبات کے
کہ یہہ صاحبین حدیث پر رای کو ترجیح دیتے ہین نعوذ باللہ سبحانہ منہا اور وہ جو دار کی شافعی
بعض مسائل مین مذہب شافعی کو چہوڑ کر حدیث پر عمل کرتے تھے تو علے تقدیر تسلیم صحت نقل کیا
بعید ہے کہ اس بعض مسائل مین یا جمیع مین اونکو مرتبہ اجتہاد حاصل ہوا اور اگر رتبہ اجتہاد نہ تہا تو
بنا بر تصریحات فقہین کے جو پہلے مذکور ہو چکین عمل اونکا قابل اعتماد و قبول نہین اور وہ جو شیخ
عز الدین بن عبد السلام نے فرمایا ہے کہ بعض فقہا باوجود آگاہی کے اوپر سنت ماخذ حکم امام اپنے
کے اسطور پر کہ اوسکو دفع نہین کر سکتی تقلید امام نہین چہوڑتے اور چہوڑ دیتے ہین تقلید اس شخص
کی جسکے لئے کتاب و سنت شاہد ہی اور تاویلین بعید و کلام امام اپنی کی کرتے ہین انتہی اولا اسمین یہہ
ہے کہ اسطور کے لوگ مقلدین امام ابی حنیفہ نہین ہین انکے امام کے احکام کے ماخذ تو ایسے قوی
ہین کہ جسکے دفع مین اور اہل مذاہب کا ناطقہ بند ہوتا ہے اور جسکا جی چاہے ہمکو ضعف ماخذ
حکم امام دکہائے اور جواب با صواب اور قوت ماخذ دیکہے چنانچہ نے انجملہ ثبوت اس امر کا
مبحث اجوبہ مسائل مین آتا ہے اور ثانیا یہہ کہ ہم پوچہتے ہین کہ وہ فقہا اگر قابل سمجہنی ضعف
اور قوت ماخذ کے تہی تو مجتہد تھے اور فی الواقع اس تقدیر پر یہہ فعل اونکا قابل تعجب ہی لیکن
ہمپر یہہ کلام حجت نہین اسلئے کہ ہمنے یہہ کب کہا ہی کہ مجتہد باوصف لیاقت اطلاع ضعف
اور قوت ماخذ حکم کے اور حصول ملکہ اجتہاد کے ضعف ماخذ پر اطلاع پاکر مذہب امام کو چہوڑ
اور تقلید پر جاوے اور اگر لائق سمجہنے ضعف اور قوت ماخذ کے کا نہی نہین تہی تو گفتہ

زید و عمر سے مذہب اپنے امام کا چھوڑا نہین جاتا اور چھوڑنا ممنوع ہے ورنہ ملت و مذہب کا کچھ
ٹھکانا نہ لگیگا اسلئے کہ ہر شخص علمای مذاہب مخالفہ مین سے خواہ اہل سنت ہون یا غیر ان مقلدین
کو موافق زعم اپنے کے ضعف ماخذ دکھائینگے اور مذہب اونکا ہاتھ سے چھوڑائینگے اور ان بیچارونکو
کہ لیاقت رد و قدح علما کی اور تقویت مذہب کی نہین ہی ملعبہ اور زیر مشق افہام فاسدہ اور اوہام
کاسدہ کا بنائینگے اور وہ کلام شیخ ابو شامہ کا جسکو نقل کیا ہے کتاب اصول سے اور ترجمہ اوسکا
یہہ ہے کہ محروم ہوگئے فقہا ہمارے زمانے مین نظر کرنے سے بیچ کتب حدیث کے اور بحث کرنے
سے اوسکے سمجھنے اور معانی کے اور مطالعہ کتب نفیسہ شروح لغت وغیرہ اوسکی سے بلکہ انہون نے
صرف کردیا عمر اپنی کو بیچ اقوال فقہاء سابقین کے اور چھوڑ دیا نظر کرنے کو بیچ کلام نبی معصوم
صلے اللہ علیہ وسلم اپنی کے اور آثار صحابہ کے جنہون نے نزول وحی اور صحبت رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کی پائی تھی اور سمجھی تھی مطالب نفیسہ شرعیہ کو پس ناچار ایسی فقہا محروم ہوگئی حصول
رتبہ اجتہاد سے اور باقی رہی مقلد اپنی بزرگون کے انتہے مختصر اوسطی ترغیب مسلمین اور فقہاء
مقلدین کے ہی بیچ تحصیل مرتبہ اجتہاد کے اوسکو منع تقلید واجب اور تشنیع مقلدین سے کیا علاقہ
اور دعوی مؤلف معیار سے کیا ربط معہذا عذر اور جواب جانب فقہاء مقلدین سے بیچ تقاعد
کے تحصیل مرتبہ اجتہاد سے بہت معقول اور لائق سمع و قبول ہین لیکن ہم اسجگہہ باعث لزوم تطویل
اور عدم احتیاج ذکر نہین کرتے اور جواب کلام علی بستی اور امام علائے کا ضمن جواب کلام امام
رازی اور شاہ ولی اللہ مین گزر چکا فلیتذکر ولیتشکر اور یہہ کلام ابن حزم کا جسکو ہم پچھلی ہی
نقل کر چکے ہین التقلید حرام ولا یحل لاحد ان یاخذ قول احد غیر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم
بلا برہان لقولہ تعالے اتبعوا ما انزل الیکم ولا تتبعوا من دونہ اولیاء و قولہ تعالی واذا قیل
لہم اتبعوا ما انزل اللہ قالوا بل نتبع ما الفینا علیہ اباءنا انتہی دلالت اوپر حرام ہونے تقلید فقہا
کے نہین کرتا اسواسطی کہ وہ تقلید جسکو ابن حزم نے حرام کہا ہی وہ تقلید ہے غیر رسول اللہ صلے
اللہ علیہ وسلم کی بدون برہان شرعی کے اور تقلید ائمہ مجتہدین کے حقیقت مین تقلید ہی رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم کے اسواسطی کہ مجتہدین تو مبین ہین احکام الہیہ کے اسیواسطی قیاس کو جو خاص
ہے ساتھہ مجتہدین کے تمامی ارباب اصول مظہر حکم کہتے ہین نہ مثبت کما قال فی بدیع الاصول

ونص الله الا بآية لا بقياس انتهى وقال في شرحه بل هو منكر والثبت في الحقيقة هو الله تعالى
انتهى اور بھی تقلید ائمہ مجتہدین کی بلا برہان شرعی کے کہاں ہی اسپر تو نص قطعی قرآن برہان اظہر
ہے قال اللہ سبحانہ وتعالی فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وقد مر مفصلا پس بر تقدیر صحت
کے تقلید غیر مجتہد کی واسطے مجتہد کے واجب حتمی ہے تو حرام کہنا اوسکو انکار ہے نص قطعی کا اور
کفر ہے اور ثبوت قیاس بھی بحکم شرعی ہے جیسا کہ حدیث معاذ رضی اللہ تعالی عنہ وغیرہ
اسپر دال ہے اور بھی اہل تفسیر آیہ کریمہ فاعتبروا یا اولی الابصار اوپر ثبوت قیاس کے دلیل
کرواتے ہین وقال في مسلم الثبوت والقياس حجة شرعية بحكم شرعي وتكلما هو كذلك بالتعبد
واقع الخ پس جب تقلید غیر قائلین کی وقت لاعلمی کے واسطی قائلین مجتہدین کے لازم ہوئی اور
ثبوت قیاس بھی ہوا ساتھ نص قرآنی اور حدیث نبوی کے اور پھر اجماع بھی ہوا اوسپر تو بھی ائمہ
ہدی کا کہ ہوا ظاہر اور وہ قیاس مظہر قرار پایا احکام الہیہ کا تو محل انصاف ہی کہ اوسکو کون سے
حرام کہیگا اور جو ابن حزم نے کہا ہے وقال تعالی ما دخالمن لم يقبله فبشر عبادي الذين
يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هداهم الله واولئك هم اولوا الالباب وقال تعالى
فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر انتهى اور اس
سے اوپر حرمت تقلید کے برہان لایا ہے کلام ہی بہت بعید انصاف سی اسواسطی کہ آیت
فبشر عبادي الذين الآية کا مفاد یہ ہے کہ اللہ تعالی نے اُن لوگون کی جو عبادت غیر اللہ تعالی
سے اجتناب کرتے ہین اور بارگاہ حضرت الہی مین انابت بجا لاتے ہین اور جو قول احکام الہیہ مین
سنتے ہین اُنمین سے احسن اور افضل اختیار کرتے ہین مدح فرمائی ہے اور اونکو بشارت دی
ہے پس اس آیہ مین توصیف ہوئی ناقدین اقوال اور ممیزین احکام کے جو کہ حسن اور احسن وغیرہ
مین تمیز کرکے عمدہ اور افضل پر عمل کرتے ہین عام ہے اس سی کہ وہ ممیزین مرتبہ اجتہاد مطلق
رکھتے ہون یا نہین اتنا امر چاہیے کہ جو نظر اور غور اونکے احوال کی مناسب ہی اوسکو اوسکے
احسن اور افضل اختیار کرتے ہین اور یہ نہین کہ فقط اپنی بڑون کی پیروی سے گو افعال اُنکے
مخالف ہون حق کے حق ظاہر کو چھوڑین کما مر مناسبا لقا بیانہ عن کلام العلامة الزمخشري
وقال البيضاوي فيه وضع الظاهر موضع ضمير الذين اجتنبوا للدلالة على مبدء اجتنابهم وانهم نقاد

فے الدین یمیزون بین الحق والباطل ویؤثرون الافضل فالافضل انتہے وہکذا فی النیشاپوری
والتفسیر الکبیر پس محمول کرنا اسکا فقط بیچ حق غیر مقلدین کے تحریف ہی خیال باطل کی اور مخالفت
ہے الفاظ صریحہ آیت کی اسلئی کہ ممیزین اور ناقدین عام ہین اس سی کہ مجتہد ہون یا مقلد دوسرے
یہہ کہ بالفرض اگر مراد اس سی مجتہد ہی ہون تب بھی بشارت اور مدح اونکی ذم اور تقبیح مقلدین کو مستلزم
نہین اور یہہ کہنا کہ اجماع جمیع صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین اسبات پر ہے کہ کوئی انمین سے
جمیع اقوال کسی مجتہد پر عمل نہین کرتا تہا بلکہ اس سی منع کرتے تھے کلام ہے بلا دلیل اور قول
ہے باعث تضلیل کہین پر کتب شرعیہ مین منع تقلید مجتہد معین سے جمیع اقوال اجتہادیہ مین
وارد نہین ابن حزم کو چاہیئے تھا کہ اس دعوی پر کوئی نقل و برہان کلام محققین سے نقل کرتا
تو قابل سماع عقلا اور لائق جواب اذکیا ہوتا والافحش لا نطول الکلام فیما لا یصلح لقبول العقول
ولا یسمع عند ذوی العقول اور یہہ امر صحیح ہے کہ جو شخص التزام کرے اتباع جمیع اقوال امام
ابی حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مثلا اور نہ اعتماد کرے قرآن و حدیث پر باوصف فہم تام قرآن
و حدیث کے اور پہیر لاوی معانے قرآن و حدیث کو طرف قول امام اپنے کے تو بلاشبہ اوسنے
مخالفت دین متین اور اجماع مسلمین کی کی لیکن مقلدین فقہا ہرگز قرآن و حدیث کو نہین چہوڑتے اور قول
مجتہد کو بیان احکام قرآن و حدیث کا سمجہہ کر بحکم شرع لایق اتباع و تقلید جانتے ہین اور اگر فہم تام
اور مرتبہ اجتہاد پیدا کرتے ہین گو بعض مسائل مین ہو تو اوسمین تقلید کو واجب نہین کہتے پس فرقہ مقلدین
امام ابی حنیفہ کہ معرض نصوص قرآن و حدیث سی نہوئی اونکے اوپر کلام ابن حزم ہرگز حجت نہوا اور
مرتبہ اجتہاد و ملکہ تامہ استنباط اونکو حاصل نہین ہے کہ حرمت تقلید اونپر ثابت ہو اسیواسطی شاہ
ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس کلام ابن حزم کو محمول فرمایا ہی حق مجتہد و لوکہ فی بعض المسائل اور حق
مین اس شخص کے جسکو بیقین حکم رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم غیر منسوخ و غیر معارض و غیر معلوم
ہوگیا ہے و قد مر مفصلا ولا باس ان نعید بعضہ تذکیرا و ایقاظا قال الشیخ الاجل ولی اللہ الدہلوی
فاذہب الیہ ابن حزم حیث قال التقلید حرام ولا یحل لاحد ان یاخذ قول احد غیر رسول اللہ صلے اللہ
علیہ وسلم بلا برہان الخ انما یتم فیمن لہ ضرب من الاجتہاد ولو فی مسئلۃ واحدۃ وفیمن ظہر علیہ ظہورا
بینا ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم امر بکذا ونہی عن کذا وانہ لیس بمنسوخ اما بان یتتبع الاحادیث

واقوال المخالف والموافق فی المسئلة فلا یجد لها نسخا او بان یری حبرا غیرا من المتبحرین فی العلم
یذهبون الیه ویری المخالف له لم یحتج الا بقیاس او استنباط او نحو ذلک فحینئذ لا سبب لمخالفة
حدیث النبی صلی الله علیه وسلم الا نفاق جلی او حمق خفی انتهی ترجمہ قول ابن حزم کا نہیں
تمام ہوتا مگر حق میں اُس شخص کے جسکو ایک نوع اجتہاد حاصل ہو اگرچہ ایک ہی مسئلہ میں ہو
اور حق میں اُس شخص کے جسپر ظاہر ہو چکی یقین یہہ بات کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے
امر کیا یا نہی کی اور وہ منسوخ وغیرہ بھی نہیں یہہ ظاہر ہونا یا تو بجہت اسبات کے ہو کہ اُس
شخص نے تلاش احادیث اور اقوال مخالفہ اور موافقہ کی اور پھر نسخ وغیرہ اُس حکم کا نہ پایا ایک
گروہ عظیم علمای متبحرین اور ائمہ مجتہدین نے حکم اُس حدیث کو قبول فرمایا اور فقط ایک شخص نے
اُس حدیث کو چھوڑ کر اپنی رای پر عمل کیا تو ایسے مقلد کا چھوڑ دینا حکم حدیث کو اور عمل کرنا رای
مجتہد واحد پر دلیل نفاق خفی یا نادانی جلی کی ہے انتہی ترجمہ راقم الحروف کہتا ہی جو شخص
کہ اوسکو تتبع احادیث اور اقوال مخالفہ اور موافقہ مجتہدین کا اسقدر ہو کہ حدیث منسوخ اور
معارض وغیرہ اور غیر منسوخ وغیرہ میں تمیز تام کرلے اور معانی نصوص مع شرائط معتبرہ معرفت
بخوبی پہچانے تو وہ شخص بھی زمرہ مجتہدین میں داخل ہے اگرچہ مجتہد مطلق نہو اسلئے کہ مجتہد
نے بعض المسائل کو جاننا متعلقات اُس مسئلہ کا جسمیں یہہ مجتہد قرار پائے واسطے تحقق اجتہاد کی کافی
ہے اور جامع ہونا جمیع شرائط اجتہاد کا ضروری نہیں کما قال فی بدیع الاصول واما المجتهد
فی الحکم فیکفی فیه معرفته بما یتعلق به خاتمة انتہی اب غور کرو کہ اس کلام منقول شاہ ولی اللہ رحمۃ
اللہ علیہ کا مولف معیار یہہ ترجمہ کرتا ہے کہ یہہ کلام ابن حزم کا حق میں اُس شخص کے ہے جو کہ قرآن
اور حدیث سے استنباط احکام نکرے اور اُس سے بھاگے اور عبارت انما یتم فیمن له ضرب من الاجتهاد
کو تحریف کرکے فیمن یتیسر به من الاجتهاد بنایا ہے اور معنی یتیسر کے بھاگنے کے لئے ہیں یا فہم
وادراک دیانت ندین وانصاف دعوی اجتہاد یعنی چہ آور جواب باقی کلام شاہ ولی اللہ کا اور اظہار
مفاسد استناد مولف معیار کا ہمنے ضمن کلام سابق میں تفصیل دیدیا اور کردیا فلا نطول الکلام فیه
ثانیا اب انصاف سے دیکھو کہ یہہ تقلید جو علمای محققین اور جماعت فقہای منصفین اور جم غفیر علمای
مسلمین میں مروج ہی ہرگز ہرگز شرک اور حرام نہیں اور کوئی کلام منقول معیار کا شناعت آمیز

تقلید پر دال نہین اور ایسی تقلید کا شرک ٹھہرانے والا ساتھہ مزعومات فاسدہ اور تحریفات
کاسدہ اپنی کے بلا اشتباہ نادان وسفیہ ہے اور وہ تقلید جو حرام وشرک ہی تقلید اہل زیغ
اور متبعین اہوا ہے نہ اتباع ائمہ ہدے اور اعلام متیقنین ملت مصطفے صلے اللہ علیہ وسلم کما نقلنا
عن الامام القرطبی وغیرہ **قال صاحب التنویر** اور دوسری بات اس اجماع مذکور سے یہہ نکلی
کہ باطل ہے قول اُن نادانون کا جو کہتے ہین کہ اللہ تعالی نے نہین حکم کیا ہمکو اتباع ابو حنیفہ
کا نہ کسیکا الخ **قال علیہ صاحب المعیار** قائل اس قول کے ایک تو شاہ ولی اللہ ہین جیسا کہ قول سدید
مین فرماتے ہین اور ایک ملا علی قاری ہین چنانچہ شرح عین العلم مین فرماتے ہین **اقول** بعون
اللہ الجلیل واحق الحق وابطل الباطل صاحب تنویر الحق لکھتے ہین کہ تحقیق سابق اور اثبات
اجماع مذکور سے باطل ہوگیا قول اُن نادانون کا جو کہ یہہ کہتے ہین کہ اللہ تعالے نے کسیکو
حنفی یا شافعی ہونے کا حکم نہین کیا بلکہ حکم کیا ہے اتباع رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم
کا اور جس کسی نے تقلید کی کسی کی ائمہ اربعہ مین سے تو اوسنی مخالفت کی حکم خدا کی بلاشک
پس واجب ہی ہر عاقل پر کہ عمل کرے اوس چیز پر جو ہے حدیث مین اور جو کچھہ کہ حدیث مین نہ پایا
جاوے تو استنباط کرے اپنی عقل ورای سی پس ترک کیا ان جاہلون نے عمل کرنا چارون
اماموں کی کتابون پر بالکل اور حال یہہ ہے کہ انہون نے بڑی سعی کرکے قرآن وحدیث سی
مسائل لکھے ہین اور عمل کرتے ہین حدیث پر بموجب فہم ورای اپنی کے اور استنباط کرتے ہین
جسطرح چاہین اور نام رکھتے ہین اپنا فرقہ محمدیہ جیسے کہ نام رکھتے ہین معتزلہ اپنا اہل توحید
اور طعن کرتے ہین مقلدین ائمہ اربعہ پر الخ یہان اہل انصاف سی امید التفات وغور ہے کہ مقصود
اس کلام سی یہہ ہی کہ ہمنے تحقیق مذکور سابق سی یہہ امر ثابت کیا کہ اتباع ائمہ اربعہ کا بعینہ اتباع
ہے کتاب وسنت کا اور غیر مجتہد کے لئے کوئی طریقہ اتباع شرع کا اور احکام اجتہادیہ کا سوا
تقلید ائمہ مجتہدین کے خصوصاً اس زمانہ مین سوا مذاہب اربعہ کے نہین نکل سکتا تو ہر مسلمان
غیر مجتہد پر لازم ہے کہ انہین مذاہب اربعہ کا اتباع کرے اور اگر اتباع انکا چھوڑ دیگا تو تارک
فرض کا ہوگا اور دین مین بڑا فتنہ برپا ہو جائیگا اور فی الواقع باذات اللہ جلشانہ نے حنفی
وغیرہ ہونیکا امر نہین فرمایا لیکن جسوقت امر کیا اپنی اطاعت اور اپنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کی فرمانبرداری کا بفحوای اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ کے اور وقت لاعلمی یعنے نہ ہونے کے مسئلہ اجتہاد
کے بمقتضای کریمہ فَاسْئَلُوْا اَھْلَ الذِّکْرِ اِنْ کُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ کے مسائل اجتہادیہ میں تقلید مجتہدین کا
امر فرمایا اور بجہت کامل ہونے تنقیح اور تدوین اور ضبط وغیرہ کے بایں سبب نیا یا جانے روایات
صحیحہ معتبرہ مبین الاطلاقات والتقییدات وغیرہا کے متعین ہونے تقلید ائمہ اربعہ کی اور اب اجماع
ہوا محققین کا کہ امر تو اب نہ باقی رہا طریقہ اتباع امر الٰہی جلشانہ کا واسطے غیر مجتہد کے سوا تقلید
ائمہ اربعہ کے چنانچہ اس مضمون کو شیخ عبد العلیم ابن ملا فروخ المکی نے قول سدید میں مصرح فرمایا ہے
کما قال اعلم انہ لم یکلف اللہ تعالیٰ احدا من عبادہ بان یکون حنفیا او مالکیا او شافعیا او
حنبلیا بل اوجب علیہم الایمان بما بعث سیدنا محمدا صلی اللہ علیہ وسلم والعمل بشریعتہ غیر ان
العمل متوقف علی الوقوف علیہا والوقوف علیہا لہا طرق فما کان منہا یشترک فیہ العامۃ و
اہل النظر کالعلم بفرضیۃ الصلوۃ والزکوۃ والحج والصوم والوضوء اجمالا وکالعلم بحرمۃ الزنا والخمر
واللواطۃ وقتل النفس وغیر ذلک مما علم من الدین بالضرورۃ فذلک لا یتوقف فیہ علی اتباع
مجتہد ومذہب معین بل کل مسلم علیہ اعتقاد ذلک فمن کان فی العصر الاول فلا یخفی وضوح
ذلک فی حقہ ومن کان فی الاعصار المتاخرۃ فلوصول ذلک الی علمہ ضرورۃ من الاجماع والتواتر
وسماع الآیات والسنن المستفیضۃ المصرحۃ بذلک فی حق من وصلت الیہ واما ما لا یتوصل الیہ الا بعد
من النظر والاستدلال فمن کان قادرا علیہ بتوفر الآلۃ وجب علیہ فعلہ کالائمۃ المجتہدین ومن لم
یکن لہ قدرۃ وجب علیہ اتباع من ارشدہ الی ما کلف بہ ممن ہو من اہل النظر والاجتہاد والعدالۃ
وسقط عن العاجز تکلیفہ بالبحث والنظر لعجزہ لقولہ تعالیٰ لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَھَا ولقولہ عز وجل
فَاسْئَلُوْا اَھْلَ الذِّکْرِ اِنْ کُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ قریب منہ ما افادہ الشیخ ولی اللہ الدہلوی فی رسالۃ المسماۃ
بالعقد الجید ورسالۃ المسماۃ بالانصاف فی بیان سبب الاختلاف ولتمہ اعلم ان الامۃ اجمعت
علی ان یعتمدوا علی السلف فی معرفۃ الشریعۃ فالتابعون اعتمدوا فی ذلک علی الصحابۃ وتبع التابعین
اعتمدوا علی التابعین وہکذا فی کل طبقۃ اعتمد العلماء علی من قبلہم والعقل یدل علی حسن ذلک لان
الشریعۃ لا یعرف الا بالنقل والاستنباط والنقل لا یستقیم الا بان یاخذ کل طبقۃ ممن قبلہا بالنقل
ولا بد فی الاستنباط من ان یعرف مذاہب المتقدمین لئلا یخرج من اقوالہم فیخرق الاجماع ویبتدع

علیہا ویستبین فی ذلک بمن سبقہ واذا تعین الاعتماد علی السلف فلا بد من ان یکون اقوالہم
التی یعتمد علیہا مرویۃ بالاسناد الصحیح او مدونۃ فی کتب مشہورۃ وان یکون مخدومۃ بان یبین
الراجح من محتملاتہا ویخصص عمومہا فی بعض المواضع ویقید مطلقہا فی بعض المواضع فیجمع المختلف
فیہا ویبین علل احکامہا والا لم یصح الاعتماد علیہا ولیس مذہب فی ہذہ الازمنۃ المتاخرۃ ہذہ
الصفۃ الا ہذہ المذاہب الاربعۃ اللہم الا مذہب الامامیۃ والزیدیۃ وہم اہل البدعۃ لا یجوز الاعتماد
علیہا انتہی مختصرا پس یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ قائل اس کلام کے ایک تو شاہ ولی اللہ
صاحب ہین پہلے تو یہہ امر صریح غلط ہے کہ قول سدید مین شاہ ولی اللہ نے کہا قول سدید مؤلف
ہے عبد العظیم ابن ملا فروخ المکی کی نہ شاہ ولی اللہ صاحب کی دیکھو اخیر قول سدید مین کہا ہی
قال جامعہا محمد عبد العظیم المکی الحنفی وبعد تعلیق ہذہ الاسطر بعدۃ سنین ظفرت فی اثناء المطالعۃ
الخ اسکلام کی بعینہ وہ مثل ہے ع چہ خوشتر گفت سعدی در زلیخا ؛ شاید مؤلف معیار نے
کسی سی نام قول سدید کا سن لیا ہی اور نظر سے نہین گذری اور ثانیا یہہ کہ مؤلف تنویر نے
فقط اتنی بات کہنے والونکو کہ اللہ تعالی نے کسیکو حنفی یا شافعی ہونے کا امر نہین کیا خواہ وہ
کہنے والا محمد عبد العظیم ہو یا اور کوئی نادان نہین کہا بلکہ نادان کہا ہے اُن لامذہبونکو جو کہ
باوصف عدم لیاقت فہم مسائل کے اور نہونے ملکہ اجتہاد کے یہہ کہتے ہین کہ ہم مذاہب اربعہ
کا اتباع نہین کرتے اسواسطے کہ اللہ تعالی نے کسیکو اتباع مذاہب اربعہ کا حکم نہین کیا اور جو
کوئی اتباع مذاہب اربعہ کریگا تو وہ مخالفت کریگا حکم الہی کی اور اپنی خیالات غیر معتبرہ پر احکام
شرع مبنی کرتے ہین الی اخر ما مر فی کلام صاحب التنویر اور شاہ ولی اللہ مرحوم تو موافق تحقیق
صاحب تنویر کے بیان فرماتے ہین کما مر اور شرح عین العلم مین کلام ملا علی قاری کا ہمنے موافق
شاہ ولی اللہ کے پایا نہ مطابق زعم مؤلف معیار کے جسوقت مؤلف معیار تصحیح نقل کریگا تو جواب
اُسکا معہ مالہ وعلیہ دیا جائیگا اور ابھی مؤلف تنویر نے تقلید مجتہد معین سی بحث نہین کی ہی بلکہ
ابھی تو نفس تقلید ائمہ اربعہ مین کلام ہو رہا ہی پس یہہ کہنا کہ شیخ ابن الہمام اور ابن امیر حاج
اور سید پاشا اور ابن حاجب وغیرہ نے کسیکو حکم نہین کیا کہ ایک ہی امام کی تقلید کری انتہی
اس محل مین لاطائل صرف ہی جب تقلید شخصی مین بحث واقع ہوگی وہان پر نقل کرنا اس کلام کا چاہیے

اور وہی پر جواب منقول ان نقول کا دیا جائیگا اور یہہ کہنا کہ غرض ان سبکی یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ
نے کسیکی تخصیص نہین کی بلکہ عموماً اہل ذکر حق کا اتباع ناواقف پر واجب کیا ہی انتہی کیسا کلام
بیمعنی ہے ہمسلئے کہ بالفرض منع تقلید ایک شخص معین کے سی منع کرنا تقلید چند اشخاص کے سی لازم
التعیین لازم نہین آتے مثلاً کوئی کہی کہ ایک شخص معین کا اتباع نکرو تو اس سی یہہ کب لازم ہی کہ چار شخص
کا اتباع لازم التعیین یعنی کبھی ایک کا اور کبھی دوسریکا اور کبھی تیسری کا اور کبھی چوتھی کا داخلی
التعیین بنکر دلیل منع مذکور سے یہہ غرض نکالنا مخالف ہی عقل سلیم کے اور یہہ کہنا کہ دعوی
ان حضرات کا بدیہی ہے خیال خام ہے اور کلام ناسرانجام یہہ تو ایسا نظری ہے کہ کسی دلیل سے
مولف معیار اسکو ثابت نہین کرسکتا وسیجی مفصلاً **قولہ** یہہ ایک اور چوٹ ہی مولوی اسمعیل صاحب
پر اسلئے کہ انہون نے ایضاح الحق مین ہدایت کی ہے کہ اپنا شعار محمدیہ خالصہ مقرر کرلینا چاہیئے الخ
اقول خلاصہ مدعا صاحب تنویر کا یہہ ہے کہ وہ فرقہ کہ جسکو مرتبہ اجتہاد کسی قسم کا بلکہ فہم کرنا
مسائل مستنبطہ مبینہ مجتہدین کا بھی کما ینبغی حاصل نہین ہی اور باوصف اسکی وہ لوگ تقلید مجتہدین
نہین کرتے اور اسکو حرام کہتے ہین اور موافق اپنے اوہام کے احکام حوادث قرآن اور حدیث
سے نکالتی ہین اور تمامی فقہای سلف و خلف کو جنکی یمن ہمت اور برکت انفاس طیبہ سے اطراف و
اکناف عالم منور ہے اور ایک خلق کثیر نے راہ راست ہدایت پائی ہے اونکو نعوذ باللہ مبتدع مشرک
اور زندیق ٹھہراتے ہین اور ہذیانات صرفہ جاہلون اور سفیہون کے بہکانیکو معرض بیان مین لاتے
ہین اور باینہمہ اپنا نام فرقہ محمدیہ رکھتے ہین تو یہہ نام رکھنا اونکا ایسا ہی جیسے معتزلے لوگ کہ
وہ اہل بدعت و ضلال اور منکر صفات کاملہ الہ ذوالجلال ہین اپنا نام اہل توحید رکھتے ہین اب
اہل انصاف کو بغور ملاحظہ چاہیئے کہ مولف تنویر نے مولوی اسمعیل صاحب کو کب معتزلے کہا اور حال
انکا مثل نادانون مذکورین کے کہان تھا اور اگر زعم مولف معیار مین حال اونکا ایسا ہی تھا تو جب
بھی صاحب تنویر نے اونکو معتزلی نہین کہا بلکہ یہہ کہا ہے کہ قائلین ان ہذیانات کے اور عاملین
اور مروجین اس خرافات کے تارک ہین اتباع نبوی صلے اللہ علیہ وسلم کے اسلئے کہ اتباع فرع ہے
وقوف و اطلاع غرض متبوع کی اور غیر مجتہد کو مسائل اجتہادیہ مین بغیر تقلید مجتہد کے اطلاع اوپر
حکم شارع کے از قبیل محالات ہی اور باینہمہ اپنا نام فرقہ محمدیہ رکھتے ہین تو یہہ نام رکھنا انکا ایسا ہوگا

جیسیکہ معتزلی باوجود مخالفت اہل توحید کے اپنا نام اہل توحید رکھتے ہین ع برعکس نہند نام زنگی
کافور ۔ پس یہہ کلام بطور تشبیہ ہے نہ یہہ کہ اُن قائلین مذہانات کو معتزلی کہا ہی لیکن مؤلف معیار کہ
دعوی فہم اجتہادی رکھتا ہی فرق درمیان تشبیہ و تمثیل کے نہین کرتا شاید فہم اجتہادی اوسکی
مفید ان احکام کے اور موجد اس اوہام کے ہوئی اور یہہ جو کہا ہی کہ سب و شتم کرنا طریقہ ہمارا نہین
سچ ہے صلحاء اور فقہاء امت محمدی صلے اللہ علیہ وسلم کو کہین مشرک اور کبھی بدعتی ٹھہرانا
سب و شتم نہوگا کبر مقتا عند اللہ ان تقولوا ما لا تفعلون اب ہم موافق آیہ کریمہ فاصفح عنہم
وقل سلام کے جواب کہا ینبغی اس ابلہ فریبی کا موقوف رکھکر اصل مدعا پر آتے ہین اور اغلاط ظاہرہ اور
خفیہ مؤلف معیار کی جو باب تقلید شخصی مین کی ہین فی الجملہ معرض اظہار مین لاتے ہین **قال صاحب التنویر**
اور تیسری بات اس اجماع سی یہہ نکلی کہ ثابت ہوئی تقلید بطور تعیین یعنے مذہب معین کے اور باطل ہوئی
تقلید بطریق عدم تعیین کے ای پر ثبوت تقلید کا بطریق تعیین کے پس اس سبب سے ہی کہ جب منعقد ہوا
اجماع اہل سنت و جماعت کا اور اجماع ائمہ اربعہ کا اوپر نہ عمل کرنے اُس عمل کے کہ مخالف ہو
ائمہ اربعہ کے تو ثابت ہوئی ان دونو اجماعون سی تقلید مذہب معین کی اسلئی کہ یہہ ایک فرد ہی
افراد اُن دونو اجماعونکی سی انتہی **قال علیہ مؤلف المعیار** یہہ ایک اور چوٹ ہی مولوی اسمعیل صاحب
پر کیونکہ انہون نے اس تقلید کو بدعت اور شعبہ رفض کا کہا ہی الخ **اقول** احقاق حق اور بیان واقع مین اگر
کسی پر چوٹ ہو تو ہو مگر مؤلف تنویر کو بالذات چوٹ کرنا کسی پر مقصود نہین اظہار حق مطلوب ہے اور جو
کوئی اس تقلید ائمہ کو جو بطریق تعیین کے جماعت مسلمین عرب و عجم مین مروج اور معمول ہے بدعت
اور شرک کہتا ہی غلطی فاحش کرتا ہے مؤلف تنویر نے اسکا بیان بادلہ متعددہ کیا ہی اور فی الواقع
اسمین تردد نہین کہ اگر عوام الناس کے لئی بلا دفع ضرورت و بدون شرائط معتبرہ باب تقلید لا علی
التعیین کا کھول دیا جاوے تو ضبط احکام شرع مین فتور پڑ جاوی اور ایسی مفاسد لازم ہون کہ اصلاح
پذیر ہونا انکا بہت دشوار ہو جاوی چنانچہ تفصیل اسکی ضمن رد اقوال مؤلف معیار مین آتی ہی پہلے
تبیین غرض کلام مؤلف تنویر سنو کہ جسوقت اجماع اہل سنت اسپر قرار پایا کہ جو عمل ہو مخالف ائمہ
اربعہ کے وہ قابل رد ہی پس جو شخص اہل سنت سی جسکو لیاقت ترجیح اقوال اور معرفت قوۃ و ضعف
ماخذ ادلہ کے نہین ہی اپنی خواہش نفسانی سے بعض مسائل حنفیہ پر عمل کرے اور بعض مسائل شافعیہ پر

مثلاً تو بالضرور مجموعہ احوال و اعمال اُس شخص کے ایسے ہونگے کہ چاروں مذہب میں سے کسی کی
تطبیق نہ پائیں گے اور ملت مقررہ اسکے مخالف ہوگا سب مومنین اہل سنت والجماعت کا پس یہ
شخص بھی مخالف ہوا اپنے طریق میں ائمہ اربعہ کے اور بھی اختیار کیا اسنے غیر سبیل مومنین کو اور
ترک کیا اتباع سواد اعظم کو کہ بمقتضا حدیث صحیح اتبعوا السواد الاعظم ومن شذ شذ فی النار
کے اتباع انکا واجب تھا پس داخل ہوا اُس امر کا جو مخالف ہوا ائمہ اربعہ کے شامل ہوا بطلان
تقلید لا علی التعیین کو بطلانکی کہ یہ بھی ایک فرد ہے امور مخالفہ ائمہ اربعہ میں سے تو استلزام
اس بطلان کا بطلان تقلید لا علی التعیین کو ایسا ہوا جیسا بطلان ہر فرد انسان کا بطلان
انسان کو یا بطلان دو کا بطلان واحد کو یا بطلان اربع کا بطلان زوجیت مخصوصہ کو اور ثبوت
تقلید مذاہب اربعہ کا پیشتر بخوبی ہو چکا ہے یہاں حاجت تکرار نہیں اور کسی نے تحقیق
علماء دین اور ائمہ مجتہدین میں سے علی الاطلاق واسطی ہر شخص کے مقلدین صرف میں سے یہ حکم
نہیں کیا کہ جو بات جس مجتہد کی چاہے قبول کرلے اور جس مجتہد کی چاہے چھوڑ دے تفصیل
اس اجمال کی نصوص جوابات مولف معیار میں آتی ہے اور اوپر کی منصف فہیم غیر متعسف کے حق
واضح ہوتا ہے پہلے سمجھ لو کہ حضرت حق سبحانہ نے امر کیا ہے اپنی عباد کو واسطی اتباع اپنے
اور اپنے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے کما قال عز من قائل اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ اور گردانا
اطاعت رسول اپنی کو بعینہ اطاعت اپنی چنانچہ فرمایا مَنْ یُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰہَ اور بہت واضح
امر ہے کہ اطاعت مطلق کی بغیر پہچان لینے امر اوسکی کے ممکن نہیں پس ہر مسلمان پر بیان لینا احکام
الہیہ شرعیہ کا وقت عمل کرنیکے ضرور ہے ہوا پھر بعض احکام دین کے تو وہ ہیں جنہیں فکر ہر مسلمان
کی بشرط بجالانے شرائط تفکر و تدبر کے حق کو پہنچ سکتی ہے اور اگر نہ پہنچے تو بعد بیان اور مستفتین
علماء دین کے سمجھ میں آسکتی ہیں جیسی مسائل اعتقادیات اور بعض وہ ہیں جو بسبب شہرہ اور
تواتر نقل کے ہر مسلمان امت محمدی کو بشرط سلامتی عقل اور اختلاط اہل دین کے معلوم ہوتے
ہیں جیسی فرضیت نفس نماز اور اعداد رکعات اور تعیین نفس اوقات اوسکی کے اور نفس صوم
اور نفس زکوۃ وغیرہ تو علم ان احکام میں مقلد اور مجتہد دونو برابر ہیں اور بعض احکام ایسے ہیں
کہ اوسکی سمجھ لینے میں فکر ہر شخص مسلم کی کافی نہیں بعض اوسکو سمجھتے ہیں اور بعض نہیں سمجھتے جیسے

احکام اجتہادیہ مثل حکم عدت اور ربوا اور مہر وغیرہ جنمین آرای مجتہدین امت کو مساغ و مداخلت ہی
اور بغیر صرف کرنے آرا اونکی کے ہر شخص انکو نہین سمجھ سکتا پس وہ شخص مسلم جو اپنی فکر کو موافق شرائط
معتبرہ کے صرف کرکے احکام الہیہ اجتہادیہ کو معلوم کر لیتا ہے اسکو مجتہد کہتے ہین اور جو مسلمان
ان احکام کو اپنی فہم سی نہین سمجھ سکتی تو انکو حکم ہے کہ جاننے والون سی معلوم کر لین اور انکا اتباع
کرین تو اس فرقہ ثانیہ کو عرف معظم اہل اصول مین مقلد کہتے ہین اور انپر بمقتضای آیہ کریمہ فَاسْئَلُوا
اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ کے تقلید اور اتباع مجتہدین کا واجب ہے کما نقلنا سابقًا عن القول السدید
وکذا فی بدیع الاصول و شرحہ و مسلم الثبوت وغیرہ من کتب الاصول وقد مر بسند من کلامہم پھر
وہ مجتہد جسکو ایسا ملکہ ہے کہ بسبب ہونے شرائط اور اسباب استخراج احکام اجتہادیہ کے جمیع احکام اجتہادیہ کو
معلوم کر لیتا ہی اسکو مجتہد مطلق کہتی ہین پھر وہ دو قسم ہے ایک وہ کہ وضع کری قواعد واسطی استنباط مسائل
کے اور تتبع کری آیات و احادیث و آثار کو واسطی پہچاننے ان احکام کے جنمین مجتہدین سابقین
فتوی دیچکے ہین اور اوسمین تنقیح کرکے بعض کو اپنے فہم سی ترجیح دی اور مجملات کو مفصل کرے
اور محتملات کو متعین اور کلام کرے ساتھ رای اپنی کے اُن مسائل مین جنمین سابقین نے فتوا
نہین کیا اسکو مجتہد مطلق مستقل کہتے ہین دوسرا وہ کہ فی نفسہ مجتہد ہے مگر اتباع کرتا ہے
قواعد موضوعہ مجتہد آخر کا اور اعتماد پکڑتا ہی اوپر تتبع اوسکی کے باآنکہ قادر ہی اوپر استخراج
مسائل کے قلیل ہون یا کثیر اوسکو مجتہد منتسب کہتی ہین پس داخل ہوا بیچ اسکی مجتہد فی بعض المسائل
تھے جو مخالف ہین امام اسکی کے اور کبھی اطلاق مجتہد کیا جاتا ہے اوپر اُن لوگون کے جو استطاعت
مخالفت کی امام اپنی سی تو نہین رکھتی لیکن وہ مسائل جنمین امام اونکی نے تصریح نہین کی بفہم و
رای اپنی کے موافق اصول موضوعہ اور مسائل مستخرجہ امام اپنی کے معلوم کر لیتے ہین اونکو مجتہد
فی المسائل کہتے ہین اور کبھی وہ لوگ کہ نہ طاقت مخالفت رکھتی ہین اور نہ استخراج مسائل غیر مصرحہ
امام کر سکتے ہین مگر تفسیر قول مجمل اور تعیین حکم محتمل کے فہم رکھتی ہین اونکو مجتہد اصحاب تخریج کہتی ہین
چنانچہ بعض ان اقسام کو شاہ ولی اللہ نے اور بعض کو اور فقہا نے بیان کیا ہی قال العلامۃ الشامی
ناقلا عن المحقق ابن کمال باشا الاولی طبقۃ المجتہدین فی الشرع کالائمۃ الاربعۃ رضی اللہ تعالی عنہم
ومن سلک مسلکہم فی تاسیس القواعد والاصول وبہ یمتازون عن غیرہم الثانیۃ طبقۃ المجتہدین

مذهب كأبي يوسف ومحمد وسائر أصحاب ابي حنيفة القادرين على استخراج الأحكام من أدلتها على
مقتضى القواعد التي قررها استاذهم ابو حنيفة في الأحكام وان خالفوه في بعض أحكام الفروع لكن لقصورهم
في قواعد الأصول وبه يمتازون عن المعارضين في المذهب كالشافعي وغيره المخالفين له في الأحكام
غير المقلدين له في الأصول الثالثة طبقة المجتهدين في المسائل التي لا نص فيها عن صاحب المذهب
كأبي جعفر الطحاوي وأبي الحسن الكرخي وشمس الأئمة الحلواني وشمس الأئمة السرخسي وفخر الإسلام
البزدوي وفخر الدين قاضي خان وأمثالهم فانهم لا يقدرون على شيء من المخالفة لا في الأصول ولا في
الفروع لكنهم يستنبطون الأحكام في المسائل التي لا نص فيها على حسب القواعد والأصول الرابعة طبقة
أصحاب التخريج من المقلدين كالرازي وأضرابه فانهم لا يقدرون على الاجتهاد أصلا لكنهم
لإحاطتهم بالأصول وتبحرهم للأخذ يقدرون على تفصيل قول مجمل ذي وجهين وحكم محتمل لأمرين
منقول عن صاحب المذهب أو أحد من أصحابه برأيهم ونظرهم في الأصول والمقايسة على أمثاله و
نظائره من الفروع انتهى وقال شاه ولي الله في عقد الجيد وقد صرح الرافعي والنووي وغيرهما
بما لا يحصى كثرة ان المجتهد المطلق الذي مر تفسيره على قسمين مستقل ومنتسب ويظهر من كلامهم
ان المستقل يمتاز من غيره بثلاث خصال احدها التصرف في الأصول التي عليها بناء مجتهداته و
ثانيها تتبع الأحاديث والآيات والآثار لمعرفة الأحكام التي سبق الجواب فيه واختيار بعض الأدلة
المتعارضة على بعض وبيان الراجح من مجملاته والتنبيه لمأخذ الأحكام من تلك الأدلة والذي
نرى والله اعلم ان ذلك ثلاثة علم الشافعي والثالثة الكلام في المسائل التي لم يسبق بالجواب فيها
احد من تلك الأدلة والمنتسب من تعلم أصول شيخه واستعان بكلامه كثيرا في تتبع الأدلة والتنبيه للمآخذ
وهو مع ذلك مستقل بالأحكام من قبيل أدلتها قادر على استنباط المسائل منها قل ذلك منه
او كثر وانما يشترط الامور المذكورة في المجتهد المطلق واما الذي هو دونه في المرتبة فهو مجتهد في المذهب
وهو مقلد لإمامه فيما ظهر فيه رأيه لكنه يعرف قواعد امامه وما بنى عليه مذهبه فاذا وقع حادثة لم يعرف
لإمامه فيها نصا اجتهد على مذهبه وخرجها من اقواله وعلى منواله وهو دونه في المرتبة مجتهد الفتيا وهو
المتبحر في مذهب امامه المتمكن من ترجيح قول على آخر وجه من وجوه الاصحاب على آخر انتهى وقال
في موضع آخر منه اعلم ان الناس في الأخذ بهذه المذاهب على اربعة منازل ولكل قوم لا يجوز ان

یتعدّدہ احدہا مرتبۃ المجتہد المطلق المنتسب الی صاحب المذہب من تلک المذاہب وثانیہا مرتبۃ المجتہد
وہو المجتہد فی المذہب وثالثہا مرتبۃ المتبحر فی المذہب الذی حفظ المذہب واتقنہ وہو یفتی بما اتقن
وحفظ من مذہب اصحابہ والرابع المقلد الصرف الذی یستفتی علماء المذہب ویعمل علی فتواہم انتہی
بعد اس تمہید کے معلوم کرو کہ مجتہد مطلق مستقل ہو یا منتسب اسیطرح مجتہد فی بعض المسائل اور مجتہد فی
المذہب ان سب پر حکم وجوب تقلید امام کا جمیع احکام اجتہادیہ مین نہین کیا گیا اگر حکم وجوب تقلید جمیع
احکام اجتہادیہ مین ہے تو مقلد صرف پر ہی جسکو کسی قسم کی استطاعت اور فہم استخراج مسائل کی
نہین خواہ وہ عالم کتب تفسیر و حدیث و فقہ وغیرہ ہو یا نہو وسیجی تفصیلہ فی ضمن جواب کلام المعیار
اور بڑا ایہام مؤلف معیار کا یہی ہے کہ وہ روایات فقہ جو بیچ حق مجتہد منتسب اور مجتہد فی
المذہب وغیرہ کے وارد ہین اوسکو حق مقلد صرف مین خواہ محصل علم ہو یا عامی بحت مصروف
کرکے ناواقفونکو اشتباہ مین ڈالتا ہے پہر وہ مقلد جسپر جمیع مسائل اجتہادیہ مین حکم وجوب تقلید
ہے اسکی کئی قسمین ہین ایک تو وہ کہ ابتداءً اسلام لایا اور ابہی تقلید کسی مجتہد کی نہین کی دوسرا
وہ کہ تقلید کسی امام کی کی لیکن التزام اور عزم تقلید امام معین کا جمیع مسائل مین نہین کیا تیسرا وہ
کہ اوسنے التزام تقلید کسی مجتہد کا جمیع مسائل اجتہادیہ مین کرلیا قسم اول و ثانی پر ہمکو ثابت کرنا وجوب
تقلید امام معین کا اس محل مین مقصود نہین اگرچہ اثبات اسکا بھی بخوبی ساتھ حدیث اتبعوا السواد
الاعظم ومن شذ شذ فی النار رواہ ابن ماجہ کے ظاہر ہی اسلئے کہ اب طریقہ اکثر صلحاء مومنین اہل تقلید
کا یہی ہے کہ امام معین کی تقلید جمیع مسائل مین کرتے ہین اور بلا ضرورت یا بلا ثبوت ضعف ماخذ حکم وقت
حصول ملکہ اجتہاد کے تقلید امام معین کی نہین چہوڑتے پس نو مسلم اور مسلم غیر ملتزم تقلید پر بجہت وجوب
اتباع سواد اعظم یعنے جماعت کثیر اور جم غفیر صالحین مومنین کے تقلید امام معین کی واجب ہوئی اور
ایسی لوگ بہت شاذ اور کمتر ہین کہ باوجود نہونے قوت اجتہادی کے جس مجتہد کا چاہین کسی مسئلہ مین
اتباع کرلین اور جب چاہین چہوڑکر دوسری کا اتباع کرین پس یہہ لوگ بحکم من شذ شذ فی النار کی تارک
واجب اور مستحق نار ہونگے ولہ مزید تفصیل لانطول الکلام فیہ لعدم تعلق مقصودنا بہ ہہنا باقی رہی قسم
ثالث کہ بیشتر مسلمان بلاد اسلام کے اسی قسم مین داخل ہین انپر حکم وجوب تقلید امام معین کیا جاتا ہی
اور مقصود مؤلف تنویر کا ان لوگون سی جنپر حکم وجوب کیا ہی یہی قسم ثالث ہی اور اس قسم ثالث پر جو

مقصود ہی حکم وجوب تقلید امام معین علی الاطلاق نہین مقید ہے ساتھ عدم وقوع ضرورت غیر
معتبرہ شرعیہ کے اور ساتھ عدم ظہور ضعف مأخذ حکم کے ظہور معتبر عند الشرع کے البتہ وہ لوگ جو وہ اسکی
سہولت کے اور نفس کے اور اسکی اجراء شہوات کے یا بسبب اسکے یعنی ترجمون بعض آیات اور احادیث کی
بدون حصول فہم اجتہادی کے تقلید مجتہد معین کی چھوڑ دیتی ہین بلکہ اکابر دین اور ائمہ مجتہدین پر طعنے
کرتے ہین یہہ لوگ بلاشبہہ داخل ہین قسم ثالث مین اور اس حرکت نامناسب مین تارک ہین واجب کے
اور مستحق ہین وعید کے تفصیل اسکی عنقریب آتی ہی اور یہہ جو عالمگیری مین لکھا ہی وفی نوادر داود بن
رشید عن محمد رحمہ اللہ تعالی فی رجل لیس بفقیہ ابتلی بنازلۃ فی امراۃ فسأل عنہا فقیہا فافتاہ بامر من
تحلیل او تحریم فعزم علیہ وامضاہ ثم افتاہ ذلک الفقیہ بعینہ او غیرہ من الفقہاء فی امراۃ اخری لہ
فی عین تلک النازلۃ بخلاف ذلک فاخذ بہ وعزم علیہ وسعہ الامران جمیعا ولو کان ہذا الرجل سأل
بعض الفقہاء عن نازلۃ فافتاہ بحلال او بحرام فلم یعزم علی ذلک فی زوجتہ حتی سأل فقیہا آخر فافتی
بخلاف ما افتی بہ الاول فامضاہ علی زوجتہ وترک فتوی الاول وسعہ ذلک ولو کان امضی قول
الاول فی زوجتہ وعزم علیہ فی مابینہ وبین امراتہ ثم افتاہ فقیہ آخر بخلاف ذلک لا یسعہ ان یدع
ما عزم علیہ ویاخذ بفتوی الآخر قال محمد رحمہ اللہ تعالی وہذا کلہ قول ابی حنیفۃ وابی یوسف رحمہما اللہ
تعالی وقولنا انتہی یعنی کوئی مرد مقلد مبتلا ہوا کسی حادثہ مین بیچ باب عورت اپنی کے پس اوس نے
سوال کیا کسی فقیہ سی پس اوسنی حکم کیا تحریم کا یا تحلیل کا پس اس سائل نے اسپر عمل کیا پھر حکم کیا
اسی فقیہ سابق نے یا غیر اوسکی نے بیچ مقدمہ دوسری عورت کی اسی حادثہ سابقہ مین خلاف حکم
اول کے پس اس سائل نے عمل کیا موافق حکم ثانی کے تو یہہ دونو امر اس سائل کو جائز ہین اور اگر
اس سائل نے پوچھا بعض فقہا سی کسی حادثہ مین پس اوسنی فتوی دیا ساتھہ حلت یا حرمت کے
پس عزم کیا اوپر عمل کرنے کے ساتھہ اس حکم کے بیچ باب زوجہ اپنی کے یہانتک کہ پوچھا دوسرے فقیہ
سے پس اوسنی فتوی دیا خلاف فتوی فقیہ اول کے پس اس شخص نے اسپر عمل کیا اور چھوڑ دیا فتوی فقیہ
اول کا تو یہہ امر جائز ہے اور اگر پہلے فقیہ کا حکم جاری کر لیا تھا اور مصمم کیا تھا اوسکو اپنی زوجہ کے
باب مین پھر دوسرے فقیہ نے بخلاف فتوی اول کے حکم کیا تو چھوڑنا حکم اول کا اور اختیار کرنا فتوی آخر
کا جائز نہین انتہی ترجمہ جواز ترک تقلید امام معین پر نہین دلالت کرتا اسواسطی کہ حکم وجوب تقلید امام

معین اُس شخص پر ہے جو ملتزم تقلید امام معین ہوا ہے اور بعد اوسکی بمجرد تشہی اور اتباع ہوا بلا
وقوع ضرورت ملجیہ چھوڑنا تقلید امام معین چاہتا ہے اب اس روایت عالمگیری مین یہہ امر
متعین نہین ہے کہ جس شخص کے واسطے یہہ حکم مذکور ہے وہ ملتزم تقلید امام معین تہا یا نہین جائز
ہے کہ رجل سے وہ شخص مراد ہو کہ جسنی ابھی التزام تقلید امام معین نکیا ہو اور بھی فقیہ جسطرح اطلاق
کیا جاتا ہے اوپر مجتہد مستقل صاحب مذہب کے اسیطرح کہتی ہین مجتہد منتسب اور مجتہد فی المذہب اور مجتہد فی
المسائل اور حافظ روایات فقہ کو بھی تو اس روایت مین یہہ ثابت نہین کہ یہانپر کونسا فقیہ مراد
ہے در صورت مراد لینی مجتہد منتسب وغیرہ کے تقلید امام معین ہاتھ سی نہین چھوٹتی اسلئی کہ یہہ سب
لوگ مقلدین مین داخل ہین اگرچہ بعض کو ایک نوع اجتہاد کی حاصل ہو پس انکے فتوی پر عمل کرنا
بعینہ تقلید ہی مجتہد مطلق کی دیکھو امام ابو یوسف اور امام محمد اور مثل اونکی مجتہدین منتسبین اور مجتہدین
فی المذاہب ہین کا نقلنا سابقاً اور انکے قول پر عمل کرنا تقلید امام ابی حنیفہ کی ہے چنانچہ علامہ
شامی درر سی نقل کرتے ہین اذا حکم الحنفی بمذہب ابی یوسف او محمد و نحوہما من اصحاب الامام
فلیس حکما بخلاف رایہ انتہی اور اس عبارت مین رجل اور فقیہ دونو نکرہ ہین مطلق اسمین جمع کرنا
افراد کا صحیح نہین اگر عام ہوتے تو ممکن تہا پس ایک فرد کوئی سی مراد ہوگی اور یہہ معنی حقیقی ہین اسکے
کما لا یخفی علی من لہ تمرس بالاصول پس بر تقدیر مراد ہونے ایک فرد کے رجل سے مسلمان
ملتزم تقلید امام معین عازم ترک تقلید بطرز ہوا بدون ظہور ضعف دلیل کے مراد لینا اور فقیہ سے
مجتہد مستقل صاحب مذہب علیحدہ قصد کرنا متعین اور متیقن نہین اور جبتک یہہ امر متیقن نہوگا اس
عبارت سی استدلال مؤلف معیار قائم نہوگا اور بھی اطلاق فقیہ کا عرف مین عارف مسائل فقہ
پر بھی ہوتا ہی اگرچہ مقلد محض ہو تو یہہ بھی احتمال ہے کہ اسجگہہ فقیہ سی عارف مسائل فقہ مراد ہو اور
ظاہر ہے کہ ایکمذہب کے دو فقیہ عارف مسائل اگر کسیکو فتوی باہم مخالف دین تو اسمین تقلید امام
آخر کی کہان ہے اور اگرچہ ایک حادثہ معینہ مین دو حکم مخالف مثل تحلیل و تحریم امر واحد کے حالت
واحدہ مین بنسبت شخص واحد کے صحیح نہین احدہما بیقین غلط ہوگا لیکن مقلد محض کو عمل کرنا قول مفتی
پر چاہیے اور اختلاف اور تعارض حکمین سی اوسکو غرض نہین قال العلامۃ ابن الہمام ان الحکم
فی حق العامی فتوی فقیہ انتہی اور بھی بر تقدیر تسلیم اس امر کے کہ رجل سے یہانپر ملتزم تقلید

عامہ ترک تقلید بدون ظہور دلیل کے اور نہ یہی مجتہد مستقل صاحب مذہب مراد ہی ہم کہتے ہیں
کہ روایت منقولہ نوادر کی ہے نہ کتب ظاہر الروایۃ کی جو موضوع و متعین ہیں اسطرح اقتا کے پس اس
روایت کا مفتی بہ ہونا اور مقابلہ روایات ظاہرہ میں جو راوی ہیں بیچ منع کے دیکھنی تفصیلہ مقبول
ہونا ثابت نہیں اور جبتک یہ امر ثابت نہو دعائی خصم حاصل نہیں اور بھی اسی تقدیر تسلیم ممکن
ہے کہ کہا جاوے کہ دستہ الامران کے معنی یہ ہیں کہ مستفتی کا عمل کرنا دونو حکمین متخالفین پر بیچ
باب امرتین کے موجب موافقہ نہیں اور حکم نفاذ کا جانب قاضی سے اسپر کیا جائیگا اگرچہ اس
عامل پر موافقہ و ترک تقلید امام معین کا باقی رہی ترک تقلید معین امر ہے علیحدہ اور صحت عمل
بالتخییر او التحریم امر ہے جدا اسکی ایسی مثال ہے کہ قاضی کو قبول کرنا شہادت فاسق معلن کا بمقتضا
تصریحات فقہاء حنفیہ جائز نہیں اور اگر باینہمہ قاضی شہادت فاسق معلن کی کسی حادثہ میں مقبول
کرکے اسپر حکم کرے تو وہ حکم بشہادت مذکورہ جائز اور نافذ ہی اسیطرح پر لائق اور مستحق عہدہ قضا
کا عالم عادل متورع ہے اور بر تقدیر وجود اسکی کے جاہل فاسق کو قاضی کرنا درست نہیں لیکن اگر
حاکم نے جاہل فاسق کو قاضی کر دیا تو قضا اسکی مذہب حنفیہ میں صحیح ہے قال العلامۃ الشامی قال
فی البحر وفی غیر موضع ذکر الاولویۃ یعنی الاولی ان لا تقبل شہادتہ وان قبل جاز وفی الفتح
ومقتضی الدلیل ان لا یحل ان یقضی بہا وان قضی جاز وقد انتہی ومقتضاہ الاثم وظاہر قولہ تعالی
ان جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا انہ لا یحل قبولہ قبل تعرف حالہ انتہی وقال العلامۃ ابن الہمام فی
فتح القدیر وقد اختلف فی قضاء الفاسق فاکثر الائمۃ علی انہ لا یصح ولایتہ کالشافعی وغیرہ کما لا تقبل
شہادتہ وعن علمائنا الثلثۃ فی النوادر مثلہ لکن الغزالی قال اجتماع ہذہ الشروط من العدالۃ
والاجتہاد وغیرہ متعذر فی عصرنا لخلو العصر عن المجتہد والعدل فالوجہ تنفیذ قضاء کل من ولاہ
السلطان ذو شوکۃ وان کان جاہلا فاسقا وہو ظاہر المذہب عندنا فلو قلد الجاہل الفاسق صح و
یحکم بفتوی غیرہ ولکن لا ینبغی ان یقلد والحاصل انہ ان کان فی الرعیۃ عدل عالم لا یحل تولیۃ
من لیس کذلک ولو تولی صح علی مثال شہادۃ الفاسق لا یحل قبولہا وان قبل نفذ الحکم بہا انتہی
اسیطرح پر ہو سکتا ہی کہ رجوع کرنا مستفتی عامی ملتزم تقلید امام معین کا طرف کسی مجتہد کے سوا اس مجتہد
کے جسکے تقلید کا التزام کیا ہی اور تقلید کرنا اوسکی حکم حادثہ معینہ میں بطور تشہی جائز نہیں اور اگر رجوع

کر لیا تو عمل کرنا حکم مجتہد آخر پر صحیح ہے یعنی احکام صحت عمل اوسپر مرتب ہین اگرچہ یہہ عامل بسبب
ترک تقلید مذہب مجتہد معین اپنی کے آثم ہوا در مآل اور حاصل توجیہ اول مؤلف تنویر الحق کا بھی
ہے اب یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ لفظ امرانِ سے جو تثنیہ کا صیغہ ہے ارادہ نفاذ مفرد کا
خلاف عقل اور نقل ہے عجب بات ہی اسواسطی کہ مؤلف تنویر نے لفظ امرانِ سے جو صیغہ ہے
تثنیہ کا امر مفرد کب مراد لیا ہی ترجمہ وسعۃ الامرانِ مین یہہ کہا ہے کہ گنجایش ہے اُس سائل کو
نفاذ اُس حکم کے پس وہ حکم جو فقیہ اول نے کیا اور وہ حکم جو فقیہ ثانی نے کیا ہے دونو پر حکم
صادق ہی اسلئے کہ لفظ حکم کا اسم جنس ہے اور اسم جنس ایک اور دو اور زائد پر برابر صادق آتا ہی
قال العلامۃ الشامی اسم الجنس یشتمل جمیع انواعہا وافرادہا فلا حاجۃ الی الجمع انتہی وہکذا فی
شرح الوقایۃ وغیرہ تو لفظ حکم کہ اسم جنس ہے ترجمہ امران مین جو تثنیہ ہی بجہت صدق اسم جنس کے
اوپر تثنیہ کے بلا تردد صحیح ہے تو یہانپر لفظ مفرد سے تثنیہ مراد نہین لیا صادق کیا ہی اسم
جنس کو اوپر تثنیہ کے ولا شک فی صحتہ اور دوسری یہہ کہ مؤلف معیار نے اس روایت عالمگیری
کو بیچ جواز ترک تقلید امام اول کے دلیل گردانا ہی تو بحسب زعم اوسکی کے ایک امام کی تقلید مین
تو بحث نہین ہے وہ تو جائز ہی ہی البتہ تقلید امام آخر مین کلام ہے تو مؤلف تنویر نے نفاذ
اُس حکم فقیہ اول کا جو متنازع فیہ نہین ہے بجہت عدم مبحوث عنہ ہونے کے ترجمہ وسعۃ الامرانِ مین
سی چھوڑ دیا اور امر ثانی کو کہ مبحوث عنہ ہے لیلیا اور اُسپر نفاذ کا حکم کیا پس حاصل کلام اُسکی کا یہہ ہوا
کہ نفاذ حکم ایک فقیہ کا تو فریقین کے نزدیک مسلم ہی باقی رہا کلام نفاذ حکم فقیہ آخر مین تو وہ بھی
نافذ ہی اگرچہ اثم ترک تقلید فقیہ اول کا ذمہ عامل پر ہو فافہم اور معنی وسعۃ الامرانِ کی تو ظاہر
یہہ ہین کہ گنجایش کرتے ہین سائل کو دونو امر یعنے دونو حکم پر عمل کرنا سائل کا صحیح ہے اور
من حیث القضا فقط یا من حیث الدیانۃ بھی احکام صحتِ عملِ عمل اس سائل پر مرتب ہین پس یہی معنی ہین
نفاذ امرین کے سائل سے پس یہہ نفاذ جو بمعنے صحت عمل ہے موقوف ہی اوپر عمل کے تو یہہ
کہنا کہ یہہ نفاذ وسعت سائل مین کہان ہی اثر ہے قلت تدبر اور کثرت توہم کا اور حکایت تخصیص
لفظ فقیہ کی اگر صحیح ہوتی تو بر تقدیر عموم لفظ فقیہ صحیح ہوتی اسلئی کہ تخصیص مصطلح مین کلام ہے
اور وہ نہین ہوتی مگر عام مین اور لفظ فقیہ کا موافق اصطلاح اصول حنفیہ کے عام نہین ہے

[illegible] مطلق ہی اور اوسمین تقلید مطلق ہے [illegible] اور جواب
[illegible] مولف تنویر کا اوپر عموم و خصوص کے موقوف نہین یہہ بات تو استطراداً تھی بہتر جواب
[illegible] صحیح اور راجح ہے [illegible] ایک کی جو بہ [illegible] اور یہہ جو شرح تحریر سے [illegible] شیخ
عزالدین بن عبد السلام نقل کیا ہے جسکا ترجمہ یہہ ہے کہ نہین متعین اوپر عامی کے جسوقت تقلید
کرے کسی امام کی بیچ کسی مسئلہ کے یہہ بات کہ تقلید کرے اسی امام کی بیچ باقی مسائل ذات کے
اور بعضی آدمی زمانہ صحابہ سے لیکر جبتک کہ مذاہب مدون ظاہر ہوئی سوال کیا کرتے تھے علماء
مختلفین سے بیچ اس چیز کے جو جائز ہو اونکو بغیر انکار کے انتہی مولف سیار کو مفید اور ہمکو خبر نہین
اسلئے کہ ہمارا کلام اس مقام مین واقع ہی بیچ حق لازم تقلید امام معین کے پس جب کسی عامی نے ایک
مسئلہ مین کسی مجتہد کے تقلید کی تو اس سے وہ عامی ملتزم تقلید اس امام کا بن گیا دوسری یہہ کہ
ملتزم مذہب معین پر ہی جسنے مطلقاً عدم جواز ترک تقلید کا حکم نہین کیا در صورت جمع مذہبین کے اور
وقوع ضرورت معتبرہ شرعیہ کے ترک تقلید واسطے عامی کے جائز ہی پس ممکن ہے کہ مراد شیخ عزالدین کے
یہہ ہو کہ جب کسی مسئلہ مین عامی مقلد کسی مجتہد کا ہو جائے تو علی الاطلاق اوسکو یہہ حکم کرنا کہ کبھی تقلید
اس مجتہد کی بضرورت یا بدون اوسکی اور بجمع مذہبین یا بدون نہ چھوڑے صحیح نہین تو کلام مذکور ہمارے
منافی نہوا اور بھی کلام شیخ عزالدین دلالت صریحہ رکھتا ہے اوپر اس بات کے کہ جبتک مذاہب
مدون ظاہر نہین ہوئے تھے تو تقلید مجتہد معین کی عادت نہ تھی پس اس کلام سے یہہ لازم نہین آتا کہ بعد
تدوین مذاہب کے بھی یہی حکم اور یہی عادت ہو محتمل ہے کہ عدم تعیین تقلید مجتہد معین کی وقت عدم
تدوین مذاہب کے بسبب کفایت کرنے مذہب مجتہد واحد کے واسطے جمیع حوادث مستفتین کے یا
بسبب ضرورت عدم تتبع مذاہب صحابہ کے اور عدم ظہور تقلید مطلق اور اطلاق مقید اور تخصیص
عموم اور تعمیم خصوص وغیرہ کے کہ معرفت ان امور کی ضروریات تقلید سے ہی واقع ہو اور جب
مذاہب مدون ہو گئے اور مذہب ہر مجتہد کا حوادث مستفتین کو کفایت کرنے لگا اور مسائل منقح ہو چکے
تو وہ چال بدل گئی اور حکم منعکس ہو گیا چنانچہ منیا کرنا عدم تعیین تقلید کو ساتھ الی آن ظہرت المذاہب
کے دلیل واضح ہی اوپر اس مدعا کے اور بھی ہو سکتا ہی یہہ کہنا کہ زمانہ صحابہ اور تابعین مین نیات
اکثر مسلمین کی صالح نہین اور اتباع اہوا اور تشہی نفوس پر غالب تھی تو انکی واسطے تقلید امام

معین کا حکم وجوب نہتا اور بعد اوسکی نیات مین فتور پڑگیا اور اتباع اہوا اکثر نفوس مین خصوصاً عوام
الناس کے مرتکز ہوگیا اب اگر تقلید امام معین کا حکم نکیا جاوی تو اکثر احکام دین کے ملعبۂ جہال کا بنجاوین
چنانچہ تصریح اسکی کلام شاہ ولی اللہ اور ملا علی قاری رحمہما اللہ تعالی سے عنقریب آتی ہے اور
یہہ جو شیخ عبد الوہاب شعرانی سے نقل کیا ہے وَنَقَلَ الشعرانی عن جماعۃ عظیمۃ من علماء المذاہب انہم
کانوا یعملون ویفتون بالمذاہب من غیر التزام مذہب معین من زمن اصحاب المذاہب الی زمانہ انتہی
یعنے عبد الوہاب شعرانی نے ایک جماعت عظیمہ علما سے نقل کیا ہے یہہ امر کہ وہ لوگ عمل کرتے تھے اور
فتوی دیتے تھے ساتھہ احکام مذاہب مختلفہ کے بغیر التزام مذہب معین کے زمانہ اصحاب مذاہب
سے لیکر زمانہ شعرانی تک انتہی لیاقت حجیت کے اوپر دعوی مؤلف معیار کے نہین رکھتا اسواسطے
کہ جس جماعت عظیمہ علما نے عمل اور فتوی دینا اوپر مذاہب مختلفہ کے بدون تعیین کے اختیار کیا
تھا تو یہہ کیونکر معلوم ہوا کہ وہ علما مقلدین صرف تھے جنکو مخالفت امام درست نہین محتمل ہے کہ
وہ لوگ مجتہد فی المذاہب فی بعض المسائل ہون بلکہ ظاہر یہی ہے اسلئے کہ اولاً تو خود شیخ شعرانی نے
اپنی میزان مین اسکی تصریح فرماتے ہین عبارت اونکی ضمن روایات وجوب تقلید شخصی مین عنقریب
آتی ہے اور ثانیاً یہہ کہ اصطلاح فقہا اور اصولیین مین مفتی حقیقۃً مجتہد ہے ہوتا ہے اور مقلد صرف
ناقل فتوی ہے مفتی حقیقی نہین قال العلامۃ ابن الہمام فی فتح القدیر واعلم ان ما ذکر فی القاضی
معتبر کذا فی المفتی فلا یفتی الا المجتہد وقد استقر رأی الاصولیین علی ان المفتی ہو المجتہد واما غیرہ
ممن یحفظ اقوال المجتہد فلیس بمفت فالواجب علیہ اذا سئل ان یذکر قول المجتہد کابی حنیفۃ علی
سبیل الحکایۃ فعرف ان ما یکون فی زماننا من فتوی الموجودین لیس بفتوی بل ہو نقل کلام المفتی
لیأخذ بہ المستفتی انتہی دوسرے یہہ کہ فتوی دینا ان علما کا بغیر تعیین مذہب کی اُس مستفتی کو جو ملتزم
تقلید امام معین ہی اسکلام سے ثابت نہین ہوتا یہہ امر ممکن ہے کہ یہہ فتوی دینا علما کا بغیر تعیین
مذہب کے غیر ملتزمین تقلید کو ہو فلا یخالف غرضنا تیسری یہہ کہ ہوسکتا ہی کہ اقتا انکا حالت ضرورت
مین ہو چوتھی یہہ کہ یہہ نقل شعرانی کی کلام شیخ عز الدین سے جو سابقاً مذکور ہوا صریح مخالف ہی اسلئے
کہ وہ تو یہہ کہتے ہین کہ زمانہ صحابہ سے لیکر تا ظہور مذاہب مدونہ تعیین تقلید نہ تھی یعنی بعد ظہور
مذاہب مدونہ کے یہہ عادت جاتی رہی اور عارف شعرانی کا بیان یہہ ہے کہ زمانہ اصحاب مذاہب سے لیکر

اقوال غیر مذہب الامام

[illegible] تقلید [illegible] التعیین موافق فتاوی [illegible] مذاہب [illegible] تھی [illegible]
والتزم [illegible] من الاحتیاط [illegible] کہ نقل شیخ شعرانی کے مخالف ہی نقول اکثر علماء [illegible]
اور ثقات مجتہدین کی معلوم نہیں کہ مذکورین مسلمی مذہب کے امر منقول شعرانی نقل کرتے تھے
جیسے اصحاب امام ابو حنیفہ اور اتباع اونکے جو مجتہد فی المذہب اور مجتہد فی المسائل ہین جیسے
امام ابو یوسف اور امام محمد اور امام زفر اور حسن بن زیاد وغیرہم تو قسمین مشہد اور تلامیذ
کہا سکتے تھے اسبات پر کہ ہم ہرگز فتوی خلاف قول ابی حنیفہ کے نہین دیتے ہین اور جو قول
مین قول امام سے مخالف ہو تو وہ حقیقت مین قول ہے امام ابی حنیفہ ہی کا اور ہمکو اجازت تھی اونکی
کہ جو قول میرا تمکو پسند ہو وہ اختیار کرلو اور جو قول تمہاری فہم و درایت مین ناپسند ہو اوسکو
چھوڑ دو تو اسلئے کوئی قول ہمارا قول مختار امام کے خلاف ہوتا ہی اور نہ الحنیفت وہ بھی اتباع
ہے امام ہی کا فتاوی ولوالجیہ اور حاوی قدسی وغیرہ مین یہ مضمون مصرح ہے قال العلامۃ
الشامی قال فی الولوالجیۃ من کتاب الجنایات قال ابو یوسف ما قلت قولا خالفت فیہ ابا حنیفۃ
الا قولا قد کان قالہ وروی عن زفر انہ قال ما خالفت ابا حنیفۃ فی شیء الا وقد قالہ ثم رجع عنہ
فہذہ الاشارۃ الی انہم ما سلکوا طریق الخلاف بل قالوا ما قالوا عن اجتہاد ورأی اتباعا لما قالہ
استاذہم ابو حنیفۃ وفی آخر الحاوی القدسی واذا اخذ بقول واحد منہم یعلم قطعا انہ یکون بہ آخذا
بقول ابی حنیفۃ فانہ روی عن جمیع اصحابہ من الکبار کابی یوسف ومحمد وزفر والحسن بن زیاد
انہم قالوا ما قلنا فی مسئلۃ قولا الا وہو روایتنا عن ابی حنیفۃ واقسموا علیہ ایمانا مغلظۃ فاذا
لم یتحقق فی الفقہ جواب ولا مذہب الا لہ کیفما کان وما نسب الی غیرہ الا بطریق المجاز للنموذج
جس وقت مجتہدین مذہب امام ابی حنیفہ کا یہ حال ہو تو مقلدین صرف مذہب کو کیا گنجایش ہے
کہ بھروسی نفس اپنے کے بزعم سمجھنے ترجمہ چند آیات اور احادیث کے کمر اوپر مخالفت امام کے
باندھین اور جیسے اصحاب امام ابی حنیفہ سے انکار مخالفت امام منقول ہوا اسیطرح اصحاب امام
مالک سے منقول ہے ایک بڑے تلمیذ خاص اونکی یحیی بن یحیی ہین کہ جامع ہین موطا اونکی کے اور ممتاز
ہین درمیان تلامذہ اونکے کے ساتھ کثرت ورع اور قوت اجتہاد کے اور باوصف اسباب کے
اس زمانہ مین تقلید مجتہد معین کی بہت قرب زمانہ صحابہ کے بہت مروج نہین ہوئی تھی ہرگز

مخالفت امام مالک کی نہین کرتے تھے البتہ چار مسئلونمین مخالفت اونکی کی تھی تو تمامی علماء مغرب
اونپر طعنہ کرتے تھے اور خلاف اونکے عمل کرنے کو عیب سمجھتے تھے چنانچہ شاہ عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ
بستان المحدثین مین فرماتے ہین نوشتہ اند کہ یحیی بن یحیی در ہر مسئلہ اتباع اجتہاد امام مالک لازم
گرفتہ بود مگر در چہار مسئلہ کہ مذہب ابن سعد مصری را اختیار میکرد و مردم آندیار بسبب کمال اعتقاد
حضرت امام مالک درین مخالفت قلیلہ ہم بر وی گرفت میکردند و انکارے نمودند انتہی مختصراً۔ اور
جامع الرموز مین امام احمد بن حنبل سے منقول ہے کہ جو وقت علماء ثلثہ یعنے امام ابی حنیفہ اور شافعی
ایک مسئلہ مین متفق ہون تو کسیکو مخالفت اوسکی جائز نہین چنانچہ کتاب القضا مین فرماتے ہین وینبغی
انہ لا یقضی بما یخالف قول اصحابنا وفی الانساب عن احمد بن حنبل اذا کان فی المسئلۃ قول
العلماء الثلثۃ لم یسع لاحد ان یخالفہم انتہی اور اسیطرح بہت سی علماء شافعیہ سے یہی منقول
ہے کہ ہر مسلمان پر حکم عدم تعیین تقلید کا برابر نہین ہے بعض کو تقلید مجتہد معین بشرائط اوسکی
واجب ہی اور بعض کو بشرائط معینہ اوسکی نہین کما نقل عن تاج الدین السبکی والکیا الہراسی والامام
النووی اور اگر نقل امام شعرانی بعض علماء سے مسلم الصحۃ رکہی جاوی تو جب بھی کچھ مضر نہین اسلئے
کہ باوجود محامل مذکورہ کلام مذکور کے یہہ بھی کہہ سکتے ہین کہ ان بعض علماء سے منقول ہونا فقط
ہمپر حجت نہین ہوسکتا نقول صریحہ ائمہ مذہب حنفی کی اسکی خلاف ہین جب نقل کسیکی ہماری سب ائمہ
کے خلاف ہو تو پایہ اعتبار سے ساقط ہی اور یہہ جو تحریر ابن الہمام سے نقل کیا ہے لا یرجع عما قلد
فیہ اتفاقا وہل تقلید غیرہ فی غیرہ المختار نعم للقطع بانہم کانوا یستفتون مرۃ واحدا ومرۃ غیرہ
غیر ملتزمین مفتیا واحدا فلو التزم مذہبا معینا کابی حنیفۃ والشافعی مثلا فقیل یلزم وقیل لا وقیل
مثل من لم یلتزم وہو الغالب علی الظن انتہی مثل عبارات سابقہ کے مولف معیار کو مفید نہین
اسلئے کہ ہمنے اس شخص پر کہ جسنے التزام تقلید مجتہد معین کا اپنے اوپر نہین کیا ہی اسمحل مین
حکم وجوب تقلید معین نہین کیا بلکہ اکثر مسلمین جو اس بلاد وغیرہ مین ہین سب ملتزمین تقلید ائمہ
اربعہ ہین اونپر حکم وجوب تقلید مجتہد معین کیا جاتا ہی پس اول کلام جو غیر ملتزم کے حق مین ہے
ہماری منافی نہوا اور بھی دلیل مذکور جو تحریر سے نقل کی مفید مدعای خصم نہین اسلئے کہ حاصل اوسکا
تو یہی ہی کہ زمانہ صحابہ مین تعیین تقلید کا دستور نہتا اسکا ہمکو انکار نہین لیکن قیاس کرنا اس مسئلہ مین

قول محمد رح

قول امام ابو حنیفہ رح

اقوال شافعیہ

چنانچہ تحریر مین فرماتے ہین لا یرجع عما قلد فیہ اتفاقا وہل تقلید غیرہ فی غیرہ المختار نعم
للقطع بانہم کانوا یستفتون مرۃ واحدا ومرۃ غیرہ غیر ملتزمین مفتیا واحدا

مگر اس زمانے کو اور پرزمانہ صحابہ کے مع الفارق ہے اسلئے کہ زمانہ صحابہ اور تابعین مین مذاہب
مدون نہ تھے اور مجتہدین نے جمیع حوادث ضروریہ مین کلیہ یا جزئیہ مسائل مستنبط نہین کئے تھے اور نفوس
اکثر مومنین مین بجہت قرب زمانہ نبوت اور خیریت قرین کے احتیاط اور تورع غالب تھا
تو بجہت ان اسباب کے غرض وجوب تعیین تقلید مجتہد معین کے حاجت نہ تھی بلکہ یہہ امر مضمر تھا
اور زمانہ ائمہ مجتہدین مین مذاہب مدون ہوگئے اور مذہب مجتہد کا حوادث ضروریہ مقلدین کو جامع
ہوگیا اور نفوس پر اتباع اہوا غالب آیا اس سبب سے تعیین تقلید کو واجب کیا کہ بغیر اسکی ادائی
احکام الہیہ عوام الناس کو بہت دشوار ہے چنانچہ اعلم الکریم شیخ خیر الدین ابی الفتح بغدادی نے کتاب الاصول
مین صراحت فرمایا ہے کہ ذکر کلام علامہ سابقا مسیحی ہو مکرر اور مانوذہ من کلام العیلے القاری وغیرہم
باقی رہی دوسری شق کلام تحریر کی یعنے فلو التزم الخ سو یہہ بھی ہمکو مضر نہین اسلئے کہ ہم اولا کہتے
ہین تم جو حق ملتزم تقلید مین حکم وجوب تعیین تقلید نہین کرتے تو دلیل اسکی یہہ کہتے ہو کہ اللہ
تعالے نے کسیکو امر نہین کیا ساتھہ اختیار کرنے ایک مذہب معین کے پس جس مسئلہ مین مقلد عمل کرے
تو اس مسئلہ خاص مین تم حکم عدم جواز رجوع کا کیون دیتے ہو یہہ بھی تو اللہ تعالی نے نہین حکم
کیا کہ جب کسی مسئلہ مجتہد پر عمل کرو تو اس سے رجوع مت کرو پس جو جواب تم اسکا دوگے وہی جواب
ہمارا ہے اور ثانیا یہہ کہ جنہوں نے یہہ حکم نہین کیا کہ کسی مقلد کو کسی حالت مین خواہ بغیر ضرورت یا بدون اسکی یا در صورت جمع مذہبین کے یا بغیر
اسکی یا در صورت حصول ملکہ اجتہاد کے یا بغیر اسکی چھوڑنا تقلید مجتہد معین کا جائز نہین بلکہ ہم تو یہہ
کہتے ہین کہ جس وقت کوئی مسلمان التزام کرے تقلید کسی مجتہد کا تو اوسکو بر وقت واقع ہونے ضرورت
شرعیہ معتبرہ کے یا جمع ہو جانے مذہبین کے در صورت تقلید امام آخر کے یا در صورت حصول ملکہ
اجتہاد کے چھوڑنا مذہب اس مجتہد کا جائز ہے اور نہین تو نہین تو اس تقدیر پر کلام تحریر جو نفے
کرتا ہے لزوم کلی تقلید معین کی ہماری مخالف نہوا اسلئے کہ ہم لزوم کلی کا قول نہین کرتے اور عنقریب
یہہ ضمن جواب کلام شارح تحریر کے اور بعض اجوبہ بھی آتے ہین فانتظر اور جسجگہ یہہ مولف معیار کلام
شرنبلالی اور سید علی السمہودی وغیرہ نقل کرینگا وہانپر جواب معقول اور توجیہ مقبول اسکی سن لیگا
اس محل مین مجرد ادعا اور خبر قول قابل جواب نہین اب یہہ جو عبارت شرح تحریر اسلئے اثبات مدعا
مذکور کے نقل کی ہے ہر چند جواب اسکا بخوبی جواب قول مین سے ظاہر ہو چکا دوبارہ حاجت

تفصیل نہ تھی لیکن تذکار ما سبق کو پھر مفصل اور بعض فوائد جدید کو مزید کیا جاتا ہی بنظر غور ملاحظہ کرو

قولہ لا یرجع المقلد عما قلد فیہ من احکام المجتہدین اتفاقا نقل الآمدی وابن الحاجب الاجماع علی عدم جواز رجوع المقلد عما قلد فیہ وقال الزرکشی لیس کما قالا ففی کلام غیرہما ما یقتضی جریان الخلاف بعد العمل ایضا وہل یقلد غیرہ ای غیر من قلدہ فی حکم غیرہ ای غیر الحکم الذی عمل اولا المختار نعم للقطع بالاستقرار بانہم ای المستفتین فی کل عصر من زمن الصحابۃ الی الآن کانوا یستفتون مرۃ واحدۃ من المجتہدین ومرۃ غیرہ ای غیر المجتہد الاول حال کونہم غیر ملتزمین مفتیا واحدا وشاع ذلک من غیر نکیر انتہی یعنی جب کسی نے کسی مسئلہ میں کسی مجتہد کی تقلید کرلی تو پھر اوسکو بالاتفاق پھر جانا تقلید سے اس حادثہ معینہ میں درست نہیں اور آمدی اور ابن حاجب نے اسپر نقل اجماع کی ہے اور زرکشی فرماتے ہیں کہ نقل اجماع صحیح نہیں اسواسطے کہ سوا آمدی اور ابن حاجب کے کلام کے اور دوسرے کے کلام سے اس میں بھی خلاف معلوم ہوتا ہے راقم الحروف کہتا ہی کہ تطبیق درمیان نقل اجماع اور نقل خلاف کے ممکن ہے باینطور کہ اجماع منقول آمدی و ابن حاجب محمول ہے اوپر صورت عدم وقوع ضرورت کے اور خلاف محمول ہے اوپر وقوع ضرورت کے پس تغلیط کلام آمدی وابن حاجب کے حاجت نہیں اور یہہ جو کہا کہ جس حکم میں مقلد نے کسی امام کی تقلید نہیں کی ہے تو اوسمیں اختیار ہی جس مجتہد سے چاہے دریافت کرلے اسلئے کہ زمانہ صحابہ سے لیکر ابتک یہی طریقہ مروج ہے کہ مقلدین ہر مجتہد سے لا علی التعیین احکام پوچھتے ہیں اور اوسکا انکار کوئی نہیں کرتا تو جواب اسکا اولا تو وہی ہے کہ یہہ مقلد غیر ملتزم ہے اور ہمکو حال غیر ملتزم سے بحث نہیں اور ثانیا کما مر یہہ کہ زمانہ صحابہ اور تابعین میں مسائل مستنبطہ ایک مجتہد کے حوائج ضروریہ مقلدین کو کافی نہی اور بھی مقلدین کو اتباع احکام شرع اور ملازمت احکام شرعیہ پیش نظر تھے اجرائی ہوا اور اعراض قیود شرع سے مثل اس زمانہ کے ملحوظ نہ تھا پس اگر انپر تقلید مجتہد معین واجب کیجاتی تو بجہت عدم کفایت مذہب مجتہد واحد کے احکام حوادث متجددہ میں کیونکر عمل کرتے قال العلامۃ خیر الدین ابی الفتح البغدادی فی کتابہ الوصول واما قولہم ان الصحابۃ ما کلفوا العوام تقلید واحد معین فانما جاز ذلک لانہ لم یظہر لکل امام منہم من الاصول والقواعد ما یفی باحکام الحوادث والوقائع فانہم اشتغلوا بتوسیع الخطۃ وخصہم اللہ تعالی بتلک الفضیلۃ و

جواب عدم تقلید غیر ملتزم

جواب عدم تقلید غیر ملتزم

۱۵۴

آئندہ لمن بعدہم فضیلۃ تہذیب الاصول وتقریب المسائل اقتضی وجہا فی العقد الفرید
للسید السمہودی اور قیاس کرنا اس زمانہ کا اوپر زمانہ صحابہ کے مع الفارق ہے دیکھو تا
صحابہ اور تابعین میں جمع کرنا کتب نحو وصرف وغیرہ کا اور جمع کرنا کتب رد کا اوپر فرق فساد
کے تھا اسلئے کہ اُس زمانے میں اسکی حاجت نہ تھی اور بعد اسکی بہت امور واجبات قطعیہ سے
ہوئی بجہت وقوع حاجت کے چنانچہ یہہ مضمون امام نووی نے تہذیب میں اور امام محمد برکلی
نے طریقہ محمدیہ میں اور شیخ علی متقی نے جوامع الکلم میں مصرح فرمایا ہے قال العلامۃ الشامی
تحت قول صاحب الدر المختار وغیرہ وامامۃ عبد لے قولہ ومستدعیہ ای صاحب بدعۃ ای محرمۃ
والا فقد تکون واجبۃ کنصب الادلۃ للرد علی الفرق الضالۃ وتعلم النحو المفہم للکتاب والسنۃ
الخ اور ثالثا یہہ کہ حکم عدم وجوب تقلید مجتہد معین کا جو بعض اکابر سے واسطی ملتزم یا غیر ملتزم
کے ہے باعتبار اصل کے اور بالذات ہے یعنی قطع نظر عروض عوارض کے اگر مقلد کو دیکھو
تو کسی پر اوپر تعین کرنا مجتہد معین کی واجب نہیں اما بالنظر الی عروض العوارض یعنے
وقت ظہور فسادات نیت اور غلبہ تشہی علی النفوس کے کہ ادنے ثمرہ اوسکا یہہ ہے کہ ان پڑھ
جاہل دو چار باتیں اور حدیثیں کسی مولوی سے سنکر ائمہ مجتہدین پر طعنے کرتے ہیں اور لاکھوں علماء دین
اور صلحای اور فقہای مسلمین کو زندیق اور کافر کہتے ہیں تعین کرنا تقلید امام معین کا واجب ہے چنانچہ مولوی
قاری نے رسالہ جواز الاقتدار بالمخالف میں دو قول وجوب اور عدم وجوب میں اسیطور سے تطبیق
کی اور امام قرطبی کے کلام سے سند گزاری ہے کما قال اقول وبتوفیق اللہ تعالی وعصمتہ انہ علی التحقیق لا خلاف
بین کلام مولاء المحققین لا فی الصورۃ ولا فی الحقیقۃ لان مراد الامام النووی ومن وافقہ کما صرح بہ الامام
ابن الہمام وغیرہ الزامات تمنعہم لکف الناس عن تتبع الرخص والجاء ہم بلجام التقوی لان الغالب
فیہم التسامح والتساہل والتہاون فی امور الدین فالتقاط الرخص والاخذ بالاسہل قد یؤدیہم الی
الاباحۃ والخروج عن الشرع کما نبہ علیہ الامام القرطبی فی تفسیر قولہ تعالی ان الذین یکتمون ما انزلنا
من البینات الایۃ وقال لا یجوز تعلیم المستہم الجدال والحجاج لیجادل بہ اہل الحق ولا لیعلم السلطان
ادبا یتطرق علی مکارہ الرعیۃ ولا ینشر الرخص فی الشہار فیعصوا ذلک طریقا الی ارتکاب
المحظورات او ترک الواجبات انتہی قال الاذلی فی مثلہا سد الذریعۃ واما ما قالہ الامام ابن الہمام بان لیس

فی تتبع الرخص مانع شرعی و عقلی ہو جواب تحقیقی مناسب ذکرہ لطالب الحق والتحقیق لا عند المتہاونین
فی امر الدین انتہی اور رابعا یہہ کہ بھہ کہنا شارح تحریر کا کہ زمانہ صحابہ سے لیکر آجتک یعنی زمانہ
شارح تک ہر عصر مین بھی طریق تھا کہ مستفتی لوگ مجتہدین سے لا علی التعین سوال کرتے تھے اور کوئی
اسپر انکار نہین کرتا تھا سراسر مخالف ہی لقول ثقات کے اسواسطے کہ وہ مقلدین جو بعد مجتہد مستقل
کے رتبہ کامل اجتہاد کا رکھتے تھے مثل امام ابو یوسف اور امام محمد اور امام زفر اور حسن ابن زیاد وغیرہم
رضی اللہ تعالی عنہم سب ایمان غلیظہ کھاتے تھے کہ ہم ہرگز مخالف مذہب امام اعظم کے حکم نہین کرتے
کما سبق نقلہ عن الولوالجیۃ والحاوی القدسی اور اسیطرح تلمیذ خاص امام مالک کی یحیی بن یحیی سوا چار
مسئلون کی مخالفت امام مالک کی نہین کرتے اور اسپر اہل اسلام اسوقت کے بجہت مخالفت کے چار
مسئلون مین اونپر طعنہ کرتے تھے اور برا سمجھتے تھے پس اور مقلدین جو کسیطرحکی اہلیت اجتہاد نہین
رکھتے اونکو تقلید مین کبھی کسیکی اور کبھی کسیکی کیونکر مبادرت ہوئی اور یہہ حکم کہ زمانہ صحابہ سے
لیکر آجتک یہی طریق تھا کہ لا علی التعین مستفتی سوال کرتے تھے کسطرح صحیح ہوا علاوہ یہہ کہ زمانہ شارح
سے تو سیکڑون برس پہلے مجتہدین تمام ہو چکے تھے پس اوسکی وقت تک سوال مجتہدین سے لا
علی التعین کیونکر مانا جاتا اور بھی نقل مذکور سابق جو شیخ عز الدین سے مؤلف معیار نے لکھی ہے
اسپر دال ہے کہ جبتک مذاہب مجتہدین مدون نہین ہوئی تھی اسوقت تک تقلید لا علی التعین کے چال
تھے اور وقت تدوین مذاہب مجتہدین کے یہہ رواج جاتا رہا پس یہہ نقل خلاف اوسکی کسطرح مانی
جاتی اور بعض اجوبہ آخر ضمن کلام آیندہ مین آتی ہین فانتظر مفتشا قولہ وہذا اذا لم یلتزم مذہبا معینا
کابی حنیفۃ او الشافعی فہل یلزمہ الاستمرار علیہ فلا یقلد غیرہ فی مسئلۃ من المسائل ام لا قیل یلزم کما
یلزمہ الاستمرار فی حکم حادثۃ معینۃ قلدہ فیہ لانہ اعتقد ان مذہبہ حق فیجب العمل بموجب اعتقادہ
وقیل لا یلزم وہو الاصح لان التزامہ غیر ملزم اذ لا واجب الا ما اوجبہ اللہ تعالی ورسولہ ولم یوجب
علی احد ان یتمذہب بمذہب رجل من الائمۃ فیقلدہ فی کل ما یاتی ویذر غیرہ انتہی یعنے پہلے جو ہمنے
ذکر کیا وہ حکم تہا غیر ملتزم تقلید کا اب ملتزم مین کلام ہے پس جس کسی نے اپنے مذہب معین کو مثل
ابی حنیفہ یا شافعی رحمہما اللہ تعالی کے اپنے اوپر لازم کر لیا تو اسمین بعض تو یہہ کہتے ہین
کہ اسکو ہرگز کسی مسئلہ مین مخالفت امام اپنے کی درست نہین اور بعض کہتے ہین کہ اوس کو

مخالفت درست ہے اور اصح بھی قول یہی ہے اسلئے کہ اسکی التزام کر لینے سے مذہب معین اور مذہب
ہو جاتا ہے اسلئے کہ واجب وہ امر ہے جسکو اللہ تعالے نے واجب فرمایا یا اللہ تعالی کے رسول نے واجب
کیا اور اللہ تعالی اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کسیکو یہہ حکم نہین کیا کہ ایک ہی امام معین کے
جمیع مسائل مین تقلید کرے اور سوا اسکی اور مذاہب کو چھوڑ دے انتہی ترجمہ مختصرا پہلے تو غور
کرو کہ یہہ کلام اس شخص کو مضر ہے جو کسی حالمین کسی ملتزم تقلید پر ہرگز تقلید مجتہد آخر کی نہ تجویز کرے
اور مذاہب ائمہ کو سوا اپنے مجتہد کے یکسر چھوڑ دے اور ہم لوگ کہ وقت وقوع ضرورت کے اور
درصورت جمع مذہبین کے یا حاصل ہو جانے اجتہاد کے کو ایک ہی مسئلہ مین ہو چھوڑ دینا مذہب ملتزم کا
اور تقلید کرنا امام آخر کا جائز رکھتے ہین پس اختیار کرنا جمیع اقوال مجتہد معین کا اور چھوڑ دینا اقوال
مجتہد آخر کا یکسر ہمپر لازم نہوا اور کلام مذکور ہمکو مضر نہ ٹھہرا دوسرے یہہ کہ یہہ قول کہ اللہ تعالی نے
اور رسول اللہ صلعم نے کسی پر واجب نہین کیا کہ ایک ہی مذہب کو اختیار کرے اور باقی مذہبونکو
چھوڑ دے نزدیک فہم سلیم کے قابل اعتنا نہین اسلئے کہ جسطور پر ہم تقلید معین کو واجب کہتے ہین وہ
بشبہہ ثابت ہے ساتھہ فرمانے اللہ تعالی کے اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے چنانچہ
عنقریب ہم اوسکے اثبات مین تفصیل بیان کرینگے لیکن ایک دلیل عام جو شامل ہے واسطے ملتزم اور
غیر ملتزم کے اور اسکی طرف اشارہ پہلے بھی ہو چکا ہے یہہ ہے کہ فرمایا اللہ تعالی نے مَا آتَاكُمُ
الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا الآیۃ پس موافق حکم اس آیہ کے جو حکم ہے رسول اللہ صلے
اللہ علیہ وسلم کا وہ بعینہ حکم ہے اللہ تعالی کا اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اتباع جمع غفیر اور
مجمع کثیر مومنین صالحین کو ساتھہ حدیث اتبعوا السواد الاعظم فانہ من شذ شذ فی النار کے واجب کیا
اور تقلید علے التعیین واسطے غیر مجتہد کے وقت نہ واقع ہونے ضرورت کے طریق مختار ہے جمع کثیر
مومنین کا پس اختیار کرنا اسکا واجب اور ترک اسکا حرام ہوگا اور اس سے زیادہ برہان واضح اور
وجوب تقلید مجتہد معین کے کیا ہوگی اور تخصیص کرنا بعض محدثین کا اسکو ساتھہ احکام عقاید کے یا متابعت
سلطان کی یا علماء کی صرف کرنا ہے حدیث کا ظاہر سے بلا دلیل قوی بلکہ حق یہہ ہے کہ لفظ حدیث کا ان
جمیع صور کو شامل ہے علے سبیل البدلیۃ تیسرے یہہ کہ ہم کہتے ہین اگر مراد تمہاری اس کلام سے کہ اللہ
تعالی نے تقلید مجتہد معین کی کسی پر نہین لازم کی یہہ ہے کہ ابتداءً لازم نہین کی تو مسلم ہے اور ہمکو

مضر نہیں ہے یعنی کہ حرمت کلام مقلد ابتدائی میں نہیں ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ کسی صورت میں جائز
نہیں ہے خواہ ابتداً آخراً و بعد الالتزام تو ممنوع ہے اور غیر مسموع بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ التزام
کر لینا ایک مذہب کا علامت ہے اعتقاد حقیت مذہب اور جہالت مجتہد اور لیاقت مقبولیت اسکی کے
اور بعد الالتزام بلا ضرورت شرعیہ چھوڑ دینا اسکا قرینہ ہے اعراض کا اور عدم اعتقاد حقیت کا اور
ظہور نقصان مجتہد کا خصوصاً نظر عوام الناس میں اور موجب ہے افساد کا اور جو امر کہ موجب ہو تنقیص علماء
دین کا اور باعث ہو طعن کا اور پر ائمہ مجتہدین کے وہ حرام ہے ساتھ ان نصوص آیات اور احادیث
کے جو دال ہیں اوپر تعظیم علما اور مجتہدین کے جیسے آیہ اِنَّمَا یَخْشَی اللّٰہَ مِنْ عِبَادِہِ الْعُلَمٰٓؤُا اور پر قراءت
رفع لفظ اللہ اور نصب لفظ علما کے کہ اس روایت کی تقدیر پر معنی خشیت کی تعظیم کے ہیں یعنے
تعظیم فرماتا ہے اللہ تعالی اپنے بندوں میں سے علما کی قال الزمخشری فی الکشاف وقرئت فما وجہہ
قراءۃ من قرأ انما یخشی اللہ من عبادہ العلماء وہو عمر بن عبد العزیز ویحکی عن ابی حنیفۃ قلت الخشیۃ
فی ہذہ القراءۃ استعارۃ والمعنی انما یجلہم ویعظمہم کما یجل المہیب الخشی من الرجال بین الناس من
بین جمیع عبادہ انتہی وقال فی الحدائق وقرأ ابو حنیفۃ وعمر بن عبد العزیز وابن سیرین رضی اللہ
تعالی عنہم انما یخشی اللہ من عبادہ العلماء والخشیۃ فی ہذہ القراءۃ استعارۃ والمعنی انما
یعظم اللہ من عبادہ العلماء انتہی پس جب اللہ تعالی اپنی عبادہ میں سے علماء کی تعظیم فرماتا ہے اور علماء
عبارت ہی فقہا فی الدین سے اور عمدہ اونمیں مجتہدین ہیں پس بندوں کو تنقیص اور توہین انکی اور
امور جو موجبات ہیں اسکی حرام ہونگے اسلئے کہ مقتضی لئے الحرام حرام ہے دیکھو سجدہ بعد نماز کے
فی نفسہ حرام نہیں لیکن جب موجب ہوا واسطے اعتقاد کرنے عوام الناس کے سنیت یا وجوب کا
کہ یہ بدعت محرمہ ہے تو وہ سجدہ حرام یعنی مکروہ تحریمی ہو گیا بجہت افضا کی طرف حرام کی قال
فی المستدرک ما یفعل عقیب الصلوۃ فمکروہ لان الجہال یعتقدونہا سنۃ او واجبۃ وکل مباح
یؤدی الیہ فمکروہ انتہی قال الطحطاوی الظاہر انہا تحریمیۃ لانہ یدخل فی الدین ما لیس منہ انتہی
پس حاصل بعد تنزل کے یہ ہی کہ نقل کرنا تقلید مجتہد سے طرف تقلید مجتہد آخر کی بالذات حرام
نہیں ہے لیکن جب التزام کر لیا مقلد نے تقلید واحد کو تو اس زمانے میں یہ امر حرام ہوگا بسبب
افضا کے طرف تنقیص اور تعییب علما کے نظر جہال میں اسلئے کہ وہ لوگ اس انتقال سے جو بلا ضرورت

شرع سے اور جو برہان ہوا ہے سمجھتے ہیں کہ مذہب ہمنا اس مجتہد کے اور مجتہد میں ایسی نشان ہیں
کہ تقلید باوصف التزام کے اشکو چھوڑ دیا دوسری وجہ وجوب کی یہ ہے کہ اگر مقلدین تقلید
ائمہ کو سے الاطلاق حکم انتقال دیا جاوے تو ایسے فتنہ اور تناقض بین المسلمین برپا ہونگے کہ انکا
اونکا دشوار ہوگا اور افساد اور تناقض حرام ہے ساتھ نصوص قطعیہ کثیرہ وفی الارض
[illegible] وغیرہ کے مثلاً کسی حنفی المذہب نے اپنی زوجہ کو چھوڑ کر سفر کیا اور مفقود الخبر ہو گیا دوسرے
حنفی نے چاہا کہ میں اسکی زوجہ سے نکاح کر لوں پس دعوی تقلید امام مالک کا کر کے بعد چار برس
کے بدون وقوع ضرورت شرعیہ کے بلا رجوع کے طرف قاضی مالکی المذہب کے اور اسفار حکم اسکا
کے اس عورت سے نکاح کر لیا بعد اوسکے زوج اول اسکا آگیا تو غور کرو کہ وہ غدر زوج ثانی
کا ہے یا نکاح زوجہ اپنی کے ساتھ تقلید امام مالک کے کیونکر مقبول کریگا اور تا بمقدور قتل اور افساد
میں کوشش کریگا اسیواسطے فقہاء حنفیہ لکھتے ہیں کہ جس کسیکو ضرورت ایسی امر کی واقع ہو تو چاہیے
کہ قاضی مالکی کیطرف رجوع کرے تا وہ قاضی وقوع ضرورت دیکھکر حکم جواز نکاح نافذ کرے
اور کسیکو گنجایش منازعت و سرتابی باقی نہ رہے اور فتنہ اور فساد برپا نہوں اور اگر بالفرض
قاضی مالکی موجود نہو تو بضرورت قاضی حنفی وغیرہ کو فتوی دینا اوپر مذہب امام مالک کے جائز
ہے علامہ شامی اوپر اس قول درمختار کے ولا یفرق بینہ وبینہا لو بعد مضی اربع سنین خلافا
لمالک انتہی کے فرماتے ہیں قلت نظیرہ والمسئلۃ مقیدۃ ممتدۃ الطہر التی تلفقت برؤیۃ الدم ثلاثۃ
ایام ثم امتد طہرا فانہا تنتہی فی العدۃ والی ان تحیض ثلاث حیض وعند مالک تنقضی عدتہا
بستۃ اشہر وقد قال فی البزازیۃ الفتوی فی زماننا علی قول مالک وقال الزاہدی کان بعض
المشایخ یفتون بہ للضرورۃ واعترض فی النہر وغیرہ بانہ لا داعی الی الافتاء بمذہب الغیر لامکان
الترافع الی مالکی یحکم بمذہبہ وعلی ذلک مشی ابن وہبان فی منظومتہ ہناک لکن قدمنا ان الکلام
عند تحقق الضرورۃ حیث لم یوجد مالکی یحکم بہ انتہی اور وجہ تیسری وجوب کی یہ ہے کہ التزام کر لینا
تقلید مجتہد معین کا عہد اور میثاق ہے اوپر اتباع مجتہد معین کے اور اگرچہ ہمنے تسلیم کیا کہ بالذات
تقلید مجتہد معین کے واجب نہیں جائز تھی لیکن جب مقلد نے اس امر مباح پر عہد کر لیا اور اپنے
اوپر اوسکو لازم کر لیا تو پورا کرنا عہد کا واجب ہے اور ہونا اس التزام کا عہد ظاہر ہے کلام

نیشاپوری سے بیچ تفسیر قول اللہ تعالی کے وَالْمُوْفُوْنَ بِعَهْدِهِمْ اِذَا عٰهَدُوْا الآیہ کما قال ویندرج فیہ ما
یلتزم المکلف ابتداءً من تلقاء نفسہ مما یکون بینہ وبین اللہ تعالے کالنذور والایمان او بینہ وبین
رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کبیعۃ الرضوان بایعوہ علے السمع والطاعۃ فی العسر والیسر والمنشط
والمکرہ وعلی ان لا ینازعوا الامر اہلہ الا ان تروا کفرا بواحا ولا یخافون فی اللہ لومۃ لائم او بینہ وبین الناس
واجبا کعقود المعاوضات او مندوبا کالمواعید انتہے بقدر الحاجۃ اور صاحب قاموس فرماتے ہین العہد
الوصیۃ والتقدم الی المرء فی الشیء والتوثق انتہے پس یہہ التزام بنا بر بیان علماء تفسیر لغت کے وعدہ
مضبوط جسکو عہد و پیمان کہتے ہین ہوا یعنے التزام کرنا مکلف کا ایک عہد مضبوط اور میثاق ہے
درمیان بندے کے اور اللہ تعالے کے ساتھہ ادا کرنے طاعت اسکی کے موافق ایک مذہب
معین کے پس بمقتضای حکم آیہ کریمہ وَاَوْفُوْا بِالْعَهْدِ اِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُوْلًا اور بفحوای حدیث شریف
لَا اِيْمَانَ لِمَنْ لَا اَمَانَةَ لَهٗ وَلَا دِيْنَ لِمَنْ لَا عَهْدَ لَهٗ کے اور سوا اسکے بہت سی آیات واحادیث کے
پورا کرنا اسکا اور بجالانا واجب ہوا وقال الامام الرازی فی التفسیر الکبیر تحت قولہ تعالی واَوْفُوْا
بِالْعَهْدِ بعد نقل الآیات والاحادیث الکثیرۃ فجمیع ہذہ الآیات والاحادیث دالۃ علے ان الاصل فی البیاعات
والعہود والعقود الصحۃ ووجوب الالتزام انتہے یعنی آیات مذکورہ اور اخبار مسطورہ سابقہ سے یہہ
بات ظاہر ہوئی کہ اصل بیع بیعون کے اور عہدون کی اور عقدون کی صحت ہی اور لازم پکڑنا اوسکا
واجب ہے اور یہہ جو کہا ہے کہ یہہ التزام نذر نہین ہے کہ پورا کرنا اسکا لازم ہو تو جواب اسکا علی التسلیم
یہہ ہے کہ وجوب الفا منحصر نذر مین نہین ہے عہد مین بھی الفا واجب ہے ساتھہ نص صریح کے کما مر
اور جواب کلام شیخ عزالدین کا ہم تفصیل پہلے دیچکے ہین پس یہانپر حاجت تکرار نہین اور جو کہا ہے
بل قیل لا یصح للعامی مذہب لان المذہب لا یکون الا لمن لہ نوع نظر وبصیرۃ بالمذہب او لمن
قرر کتابا فی فروع مذہب وعرف فتاوی امامہ واقوالہ واما من لم یتاہل لذلک بل قال انا حنفی
او شافعی لم یصر من اہل ذلک المذہب بمجرد ہذا القول کما لو قال انا فقیہ او نحوی لم یصر فقیہا او نحویا
انتہے کلام ہی غیر محصل اسلئے کہ معنی مذہب کے بحسب لغۃ کے معتقد کے جسکی طرف ذہاب کیا جاوے
ہین قال فی القاموس المذہب المتوضأ والمعتقد الذی یذہب الیہ والطریقۃ والاصل انتہی اور اہل
اصول وفقہ بھی اس لفظ کو اسی معنی پر اور بمعنی طریق کے استعمال کرتے ہین اور ائمہ مجتہدین نے

کتاب و سنت سے خواہ نصاً خواہ بطور استنباط کے جو طریقہ قواعد اور اصول کے مقرر کر دیئے ہیں اور احکام
جو حل کئے گئے یا جزئیہ کہ وہ فرضیت اور وجوب اور ندب اور اباحت اور حرمت اور کراہت ہی بیان
کئے ہیں اور غیر مجتہدین تسلیم ان احکام ہیں اور تفصیل ان اصول میں تابع ہیں مجتہدین کے پھر ان مجتہدین
کا اہل سنت والجماعت میں سے کسی کے ساتھ مخالفت اصول مقررہ کے باہم ان مسائل میں اختلاف پڑا ہے
اور ہر ایک مجتہد کے مسائل مقررہ کو مذہب کہتے ہیں اس مجتہد کا اسلئے کہ طریقہ مقررہ اور مستقد اوسکا
وہی ہے پس جس کسی نے طریقہ میں ایک مجتہد خاص مثلاً امام ابی حنیفہ کا اختیار کیا جمیع مسائل میں
اور التزام کیا عدم مخالفت کا تو اسوقت یہ شخص حنفی المذہب کہلائیگا اور ملتزم اسکا قرار پائیگا تو
اس شخص ملتزم کے لئے جان لینا جمیع مسائل اجتہادیہ مجتہد کا واسطے التزام مذہب کے اور حنفی
بنجانے کی ضروری نہیں فقط اجمالاً یہ التزام کرنا کہ میں فلانے مجتہد کے مسائل مقررہ پر عمل کرونگا کافی
ہے پس پڑھ لینا کسی کتاب مذہب کا اور حاصل کر لینا نوع بصیرت کا مقلد مذہب اور حنفی مثلاً ان
جاننے میں بیکار ہے اور اسلام پر کہ مذہب نہیں ہوتا مگر صاحب بصیرت و نظر کا یا اس شخص کا جو ایک کتاب
فروع میں کسی مجتہد کے پڑھے اور فتاوی اوسکی معلوم کرے کلام ہے بلا دلیل من ادعی فعلیہ البینۃ
البتہ جو مجتہد کہ کتاب و سنت سے احکام بیان کریگا اور اپنا مذہب قرار دیگا تو اوسکی لئے معرفت مسائل
مقررہ ضروری ہے اسلئے کہ بغیر استخراج مسائل کے مذہب مجتہد کا قرار نہیں پا سکتا اور مقلد کے لئے
اختیار کرنے مذہب میں اجمالاً یہ التزام کر لینا کہ میں نے مذہب فلانے امام کا اختیار کیا کفایت
کرتا ہے اسلئے کہ اسکی التزام سے پہلے مذہب مدون اور متعین ہو چکا ہے اور قیاس کرنا مقلد کا اوپر
نحوی اور صرفی وغیرہ کے اس محل میں صحیح نہیں اسواسطے کہ نحوی یا صرفی وغیرہ اوسکو کہتے ہیں جو بالفعل
قدر ضروریہ مسائل ان علوم کی یاد رکھتا ہو اور اوسکو ان علوم میں معرفت اور ملکہ ہو پس بغیر علم
مسائل یا حصول ملکہ کے نحوی صرفی وغیرہ کہنا اوسکو حقیقۃً نہ ہوگا بخلاف حنفی یا شافعی وغیرہ کی اسلئے
کہ حنفی وہی ہے جو مسائل فروع میں ملتزم ہو تقلید امام ابی حنیفہ کا خواہ جمیع مسائل یا قدر معتد بہ
مذہب حنفی کے یاد رکھتا ہو یا نہیں اور خواہ اوسکو بصیرت ہو یا نہیں پس قیاس کرنا اسکا اوپر نحوی
وغیرہ کے بلا وصف جامع ہے بلکہ اسکی ایسی مثال ہے جیسے کوئی شخص نیا اسلام لایا اور اوسنے کہا کہ
میں جمیع ما جاء بہ محمد صلے اللہ علیہ وسلم کو تسلیم اور تصدیق کیا تو یہ شخص بمجرد اس عقیدہ اور بیان کے

فی ان مقلد کا اوپر نحوی اور صرفی کے قیاس کرنا صحیح نہیں ۱۲

مسلمان ہوگیا اور ملت اسکا اسلام قرار پایا باوجود اسبات کے کہ احکام اعتقادی اور فروع ملت
اسلام کے اس شخص کو تفصیلاً معلوم نہین ہین قال العلامۃ النسفی فی العقائد وشارحہ فی شرح الایمان
فی الشرع التصدیق بما جاء بہ من عند اللہ تعالے ای تصدیق النبی علیہ السلام بالقلب فی جمیع ما علم
بالضرورۃ مجیئہ بہ من عند اللہ تعالے اجمالاً فانہ کافٍ فی الخروج عن عہدۃ الایمان ولا تخطہ وجب
عن الایمان التفصیلی انتہی وقال العلی القاری فی شرح الفقہ الاکبر وہو ای الایمان ان یثبت التصدیق
والاقرار بما قلنا اجمالاً وان عجز عن بیانہ وتفسیرہ اکمالاً انتہی وہکذا فی سائر کتب العقائد پس جس
طرح مومن ہو جانے مین اجمالاً تصدیق کر لینا جمیع ما علم بالضرورۃ مجیئہ بہ من عند اللہ تعالے کا کافی ہے
اسیطرح حنفی ہو جانے کی لئے التزام کر لینا طریقہ امام ابی حنیفہ کا اجمالاً بس کرتا ہی بخلاف نحوی
وغیرہ کے کہ وہ نام ملتزم اور مصدق علم نحو کا نہین ہے پس تا وقت نہ جان لینے مسائل معتد بہ نحو
کے نحوی نہین کہین گے **قولہ** قال الامام صلاح الدین العلائی والذی صرح بہ الفقہاء فی مشہور کتبہم جواز
الانتقال فی آحاد المسائل والعمل فیہا بخلاف مذہبہ اذا لم یکن علی وجہ التتبع للرخص انتہی اگر مقصود
نقل اس کلام سے یہہ تھی کہ انتقال کرنا حنفی کا مثلاً بعض مسائل مین طرف مذہب آخر کے جائز ہی
تو ہمنے تسلیم کر لیا لیکن ہم اس انتقال کو محمول کرتے ہین حالت ضرورت یا حصول اجتہاد پر اور اگر
حتماً یہہ کلام حالت ضرورت و اجتہاد پر محمول نہو تو محتمل تو ہے حمل کرنے کو پس مقصود شارح ثابت
نہوگا اسلئے کہ مدعای اوسکا تو جب ثابت ہو کہ دلیل اسکی قطعاً دلالت کرے اوپر دعوی اسکی کے
اور جب دلیل مین احتمال ہے ہماری موافقت مدعا کا تو برہان مثبت مدعای خصم کے کیونکر ہوگی
علاوہ یہہ کہ یہہ کلام امام صلاح الدین کا اذا لم یکن علی وجہ التتبع للرخص اور یہہ کلام فی آحاد
المسائل دونو منافی ہین غرض شارح اور مولف معیار کی اسلئے کہ وہ تو قائل ہین جواز ترک تقلید
کے مطلقاً خواہ تتبع رخص ہو یا بدون اسکی یا مسائل کثیرہ مین ہو یا قلیلہ مین یا سب مسائل مین اور یہہ
جو شارح نے کہا کہ مراد بخلاف مذہب سے وہ مسائل ہین جن پر مقلد نے عمل کر لیا ہے نہ وہ مسائل
جنکو اعتقاد کیا ہی بغیر عمل کے بجہت قول کمال کے کہ انہون نے فرمایا کہ انتقال مذہب سے حقیقۃً
نہین ہوتا مگر حکم اس مسئلہ خاص مین کہ مقلد نے اوسپر عمل کر لیا ہے انتہی اسمین اولا یہہ ہے کہ اس
تقدیر پر قید فی آحاد المسائل کے بیکار ہوگئی اسلئے کہ جن مسائل پر عمل کر لیا ہے ان سب مین تم

وقال الامام صلاح الدین العلائی والذی صرح بہ الفقہاء فی مشہور کتبہم جواز الانتقال فی آحاد المسائل والعمل فیہا بخلاف مذہبہ اذا لم یکن علی وجہ التتبع للرخص انتہی قلت والمراد بخلاف مذہبہ المسائل التی عمل بہا لا التی اعتقدہا بدون عمل قول الکمال ثم حقیقۃ الانتقال ای عن المذہب انما یتحقق فی حکم

مسئلۃ خاصۃ قلدہ فیہ وعمل بہ والا فقولہ قلدت ابا حنیفۃ رحمہ اللہ فیما افتی بہ من مسائل مثلاً والتسلیم علی الاجمال وہو الذی صرح بہ الفقہاء فی مشہور کتبہم جواز تقلید ابی حنیفۃ التفصیلی او جہ تقلید ابی حنیفۃ الاجمالی لانہ اذا التزم ان یعمل بقول ابی حنیفۃ فیما یقع لہ من المسائل انتہی تعین فی الوقائع

انتقال تجویز کرتے ہوں اور بخلاف مذہب کسی تمنی وہی مسائل معمول بہا مراد لئے تو اب فی حال المسائل
کیا کیسا اور ثانیا یہہ کہ رجوع کرنا حقیقۃ عبارت ہے چھوڑنے ایک کام کیسی اور رجوع کرنا طرف
کسی شی کے مستلزم ہے اختیار کرنے امر آخر کو بھی تو ضرور ہے کہ آن رجوع میں رجوع کرنیوالا
کام اول میں مشغول ہوتا اسکا چھوڑنا صادق آوے پس جب مقلد کوئی عمل موافق کسی مذہب کے ادا
کر چکا پھر انتقال اس عمل سے جو مقلد ادا کر چکا طرف مذہب آخر کی کیونکر ہو سکیگا اسلئے کہ پہلا
عمل علے وجہ الکمال ادا ہو چکا پھر ادھر سے رجوع کی کیا معنے البتہ اگر یہہ کہیں تو ممکن ہے کہ وہ
عمل پہلا مثلا نماز تھی موافق مذہب امام ابی حنیفہ کے ساتھ مسح ربع راس کے جب ادا کی تو اسمیں بعد
ادا کرنے کے رجوع کیا طرف تقلید امام مالک کے اور اس نماز کو بجہت فرض ہونے مسح تمام
سر کے باطل ٹھہرایا تو یہہ صورت تقلید بعد العمل جائز ہے تو جواب اسکا یہہ ہے کہ جب مقلد نے
وقت عمل کے اتباع امام ابی حنیفہ کیا تھا پس وہ عمل تقلید امام ابی حنیفہ ہوا تھا جب وہ عمل
تمام ہوا اب تقلید امام مالک کی کہاں ہوئی ان دعوی تقلید ہے سو یہہ حقیقۃ تقلید نہیں پس انتقال
بعد العمل کیونکر ہوا اب باقی رہی صورت انتقال مگر یہہ کہ یا تو بعض ایک عمل کا موافق ایک مذہب کے اور بعض
آخر اسی عمل کا موافق دوسری مذہب کے ہو سو یہہ صورت تلفیق ہے کہ بالاجماع باطل ہے اور
یا یہہ کہ جس مذہب کا مقلد نے التزام کیا ہے اوسکو چھوڑ کر دوسرے مذہب کے موافق عمل کرے تو بھی مقصود
ہے امام صلاح الدین کا اور اسیکو ہمنے حالت ضرورت پر محمول کیا ہے اور اونکے کلام سے جواز
انتقال بعد العمل مستنبط کرنا عقل سلیم سے بہت بعید ہے اور یہہ امر مسلم ہے کہ تقلید حقیقۃ نہیں ہوتی
مگر ساتھ عمل کرنیکے لیکن جب ایک مرتبہ کسی مذہب کے موافق عمل کر لیا تو حالت عمل میں وہ عامل
مقلد ہے اس مذہب کا اور بعد اتمام عمل کے اگر اوسکو مقلد کہو گے اسی مذہب کا اسی عمل یا اور میں
تو معنے عازم اور ملتزم ہی کے ہونگا اسلئے کہ تقلید حقیقی عمل گذشتہ کی تو ہو چکی اور عمل آیندہ کی خواہ اسی
عمل میں ہو یا اور میں ابھی متحقق نہیں ہوئی پس اب باقی رہا مگر عزم اور التزام دوسری یہہ کہ حقیقت
تقلید کے لئے تو عمل ضرور ہی مگر حنفی یا شافعی بنجانے کو فقط التزام کافی ہے کما مر پس رجوع
حنفیت سے طرف مذہب آخر کی اسمیں عمل کرنیکے اوپر کسی مسئلہ مذہب اول کے کچھ ضرورت نہیں
چنانچہ اس مضمون کو خود شارح مذکور نے تسلیم کر لیا ہے حیث قال لان المذہب لا یکون الا لمن

لہ نوع نظر و بصیرۃ بالمذہب او لمن قرر کتابا فی فروع المذہب و عرف فتاوی امامہ و اقوالہ انتہی
اسلئے کہ مجرد بصیرت اور معرفت مسائل مذہب سے مذہب والا ہوگیا اور عمل درکار نہوا اور یہہ امر بھی مسلم ہے
کہ التزام ایک مذہب کا علی الاجمال بغیر معرفت صور جزئیات کے بلکہ ساتھہ معرفت کے بھی وعدہ تقلید
ہے حقیقۃً تقلید نہین لیکن وعدہ مضبوط مقارن ساتھہ وثوق کے جسکو عہد اور موثق کہتے ہین اور رجوع
عن التقلید عبارت ہے اسی عہد اور التزام کے چھوڑنے سے اور حرام ہے چھوڑنا اسیکا بلا ضرورت
اور بلا حصول اجتہاد کے ساتھہ نص قطعی وَاَوْفُوْا بِالْعَهْدِ اِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُوْلًا کے و ما یدل علی حرمتہ
عدم الیفائہ من الآیات والاحادیث لا یحصی عددا باآنکہ اس التزام کے چھوڑنے مین ظاہر ہوتا ہے
اسباب توہین اور تشنیع ائمہ مجتہدین کا اور ملعبہ بنجانا ہے دین متین کا واسطے عوام الناس اور منعہا کے
پس یہہ کہنا شارح تحریر کا وان ارادوا یعنی المشائخ القائلین من الحنفیۃ بان المستقل من مذہب الی
مذہب آثم فیستوجب التعزیر ہذا الالتزام فلا دلیل علی وجوب اتباع المجتہد المعین بالتزامہ نفسہ قولا
او نیۃ شرعا وکذا الا یلزم بالعمل علی الصحیح کما تقدم انتہی باطل ہوا اسواسطے کہ نصوص قطعیہ قرآن اور
احادیث صحیحہ سید الانس والجان دلیل ہین اثم کی کما مر اور بیشک آیہ کریمہ فَاسْئَلُوْا اَهْلَ الذِّكْرِ بالذات
اسی باتکو چاہتی ہے کہ وقت لاعلمی کے کسی مجتہد سے حادثہ مطلوبہ دریافت کرکے تقلید اوسکی کرلے لیکن
حکم تعیین تقلید اس آیہ سے نہین کیا گیا بلکہ بجہت عروض عوارض کے ساتھہ آیات اور احادیث مذکورہ
سابقہ کے حکم وجوب کیا ہے فلا منافاۃ بین حکم وجوب التعیین بجہۃ عروض العوارض واطلاق التقلید
بدون التعیین بالذات فافہم وتشکر اور اس کلام ہمارے سے باقی کلام شارح تحریر کا اور دوسرا قول
شرح ابن امیر حاج کا اور کلام منسوب طرف قاضی عضد کے سب دفع ہوگئے اور تنات منصف
ذکی کی کافی ہے اور اسیطرح دفع ہوگیا کلام مسلم و بحر العلوم و صاحب منتظم الحصول کا اور جواب عبارت
تقریر کا بھی بیچ بیان قول صاحب مسلم کے پیشتر بتفصیل گزر چکا حاجت اعادہ نہین معہذا کلام بحر العلوم
مین اولا یہہ بات ہے کہ جسوقت دلیل تعیین تقلید کی بعد الالتزام اعتقاد غلبہ حقیت کو قرار دین تو قدح
بحر العلوم کا اوسپر وارد ہوتے تو یہہ مسلک اختیار ہی نہین کیا اور ثانیا یہہ ہے کہ یہہ کہنا کہ اگر
التزام کیا کسی مذہب معین کا یعنے عہد کیا اپنے نفس سے کہ مین فلانے مذہب پر ہون جیسے مذہب
ابی حنیفہ پر اور یہہ التزام ساتھہ معرفت دلیل ہر مسئلہ کے اور ہونے گمان ارجحیت اسکی کے

نہیں ہے بلکہ یہہ عہد بہت وجود احتمال خطا کے اجمالا یا کسی اور سبب سے کیا تو اوسکو استمرار
اوپر اوسی مذہب کے لازم ہے یا نہیں بعض نے کہا کہ لازم ہے اور حرام ہے انتقال ایک مذہب
سے دوسرے کی یہانتک کہ بعض متشددین متاخرین نے کہا ہے کہ حنفی جب شافعی ہو جاوے تو
اوسکو تعزیر چاہیے اور یہہ شریعت بناتا ہے اپنی گھر سے بامنظور کہ التزام نہیں خالی فقیہ حنفیت سے
اسپر میں کہتا ہوں کہ انسان کبھی متساوی امرونمیں سے ایک کو لازم پکڑ لیتا ہے کسی نفع کیواسطے یا
دفع حرج کے لئے انتہے ترجمہ کلامہ مع بعض الاختصار کسطرح صحیح ہوگا اسلئے کہ التزام کو بحر العلوم
نے خود عہد قرار دیا اور ایفاء عہد کا ساتھہ نصوص قرآن اور احادیث صحیحہ کے واجب ہے پس ترک
اس واجب کا ظاہرا بلا تامل حرام ہے اور یہہ کہنا کہ بعض متاخرین نے منتقل حنفی پر حکم تعزیر
کیا ہے بھی صحیح نہیں اسلئے کہ یہہ حکم تو ابو منصور ماتریدی وغیرہم نے جو معدودے ہیں ائمہ مجتہدین
میں اور داخل ہیں متقدمین میں کیا ہے البتہ یہہ امر ہے کہ ہر مذہب والا حکم اپنے مذہب کی موافق
بیان کرتا ہے اسلئے یہہ کہا ہے کہ اگر حنفی شافعی ہو جاوے تو قابل تعزیر ہے ورنہ خصوصیت حنفی کی
نہیں اگر شافعی وغیرہ بھی بلا وجود جواز انتقال کے انتقال کرے تو لائق تعزیر ہے اور یہہ جو کہا ہے
کہ بعض نے کہا کہ انتقال جائز ہے اور حق یہی ہے کہ اسی پر اعتقاد رکھا جاوے لیکن یہہ چاہیے
کہ انتقال بطور تلہی کے نہو انتہے مثبت ہی ہماری مدعا کا نہ منافی اسلئے کہ انتقال بغیر معرفت ضعف
دلیل کے اور بدون واقع ہونے ضرورت شرعیہ کے نہوگا مگر بطور تلہی اور استخفاف کے اور یہہ
حرام ہے پس انتقال بھی حرام ہے وسیاتی من کلام المحققین ان ترک المذہب بدون معرفۃ الدلیل و
وقوع الضرورۃ لا یکون الا للتلہی والاستخفاف اور باقی کلام بحر العلوم کا واضح ہے اور جوابات اسکی
گزر چکے باینہمہ ہم کہتے ہیں کہ کلام ان اکابر کا اس مسئلہ میں اتباعا لابن الہمام دال ہے اوپر اس
بات کے کہ بالذات مع قطع النظر عن عروض العوارض تقلید مجتہد معین کے واجب نہیں ہے اگرچہ
بعد الالتزام ہو لیکن وقت عروض عوارض کے تقلید معین کو بعض اکابر بھی واجب کہتے ہیں دیکھو کلام
ابن الہمام صاحب تحریر کا فتح القدیر میں تحت قول صاحب ہدایہ کے ولو قضی فی الاجتہاد فیہ مخالفا لرأیہ ناسیا
لمذہبہ نفذ عند ابی حنیفۃ وان کان عامدا ففیہ روایتان انتہی اسمضمون پر بوضاحت دال ہے کما قال ہذا
عند ابی حنیفۃ وعندہما لا ینفذ فی الوجہین یعنی وجہ النسیان والتعمد لانہ قضی بما ہو خطأ عندہ ونفذ تضمن وجہہ

ابی حنیفہ جوابہ بتیسیر تامل ومع ذلک ذکر المصنف کصاحب المحیط الفتوی علی قولہما وذکر فی فتاوی
الصغری ان الفتوی علی قول ابی حنیفۃ فقد اختلف الفتوی والوجہ فی ہذا الزمان ان یفتی بقولہما
لان التارک لمذہبہ عمدا لا یفعلہ الا لہوی باطل لا لقصد جمیل انتہی یعنے اختلاف امام ابی حنیفہ اور صاحبین
بیچ صحت قضا کے ساتھ خلاف مذہب قاضی کے اور تعارض تصحیح دونو قولون کا باعتبار زمانہ سابق کے
تھا اور اس زمانہ مین چونکہ نفوس مائل ہین طرف اہواء باطلہ کے تو اب حکم یہی ہے کہ خلاف مذہب کی
حکم کرنا ہرگز جائز نہین اسواسطی کہ قصدا اپنے مذہب کو چھوڑکر دوسرے مذہب کے موافق حکم کرنا نہین ہے
مگر بجہت ہوای باطل کے نہ واسطے قصد کرنے خوبی کے اگر یہہ توہم پیدا ہو کہ یہہ حکم واسطے قاضی
مجتہد کے ہے چنانچہ لفظ مخالفا لرائہ اسپر دال ہے اسلئی کہ رای مجتہد ہی کے لئی ہوتی ہی مقلد صاحب
رای نہین ہوتا تو ہم کہین گے اولا یہہ کہ جب قاضی مجتہد کو مخالف اپنی مذہب کے حکم دینا درست نہوا تو
بیچارہ مقلد صرف کو تو بدرجہ اولے ترک مذہب اپنے کا جائز نہوگا اور ثانیا یہہ کہ مراد رای سے اس
جگہہ مذہب ہے نہ رای اجتہادی پس معنی یہہ ہونگے کہ اگر قاضی نے حکم کیا خلاف مذہب اپنے کے
عام ہے اس سے کہ قاضی مجتہد ہو یا مقلد پس اگر بھولکر کیا ہی تو امام کے نزدیک نافذ ہی اور اگر جانکر
کیا ہے تو اوسمین امام سی دو روایتین ہین اور نزدیک صاحبین کے دونو صورتون مین نافذ نہین
چنانچہ علامہ شامی حاشیہ درمختار مین فرماتے ہین قضی فی مجتہد فیہ ای فی امر یسوغ الاجتہاد فیہ و
قولہ بخلاف رایہ متعلق بقضی وحاصل ہذہ المسئلۃ انہ یشترط لصحۃ القضاء ان یکون موافقا لرایہ ای
لمذہبہ مجتہدا کان او مقلدا انتہی مختصرا اور استدراک صاحب بدائع کا جسکو علامہ شامی نے بعد اسکے
نقل کیا ہے حق مین قاضی مجتہد کے ہے نہ مقلد کے پس کلام پچھلا علامہ شامی کا منافی ہماری نہوا
کما لا یخفی فافہم اور یہہ بھی شبہہ نہ پڑے کہ یہہ حکم مذکور قضا کا ہے یعنی قاضی کو خلاف مذہب اپنے
حکم جاری کرنا درست نہین اور اس روایت سی فتوی دینا اور عمل کرنا خود خلاف مذہب اپنے کے ممنوع
نہین معلوم ہوتا اسلئی شبہہ نہ پڑے کہ حکم قضا اور افتا کا اور عمل لنفسہ کا اسجگہہ یکسان ہے اور یہہ
گمان بھی نہو کہ عدم جواز حکم قاضی کا بر خلاف مذہب اسکے کے اس سبب سی ہے کہ سلطان مقید
کر دیتا ہے قضا کو یعنی مثلا حنفی کو یہہ امر کر دیتا ہے کہ مذہب حنفی پر حکم کیجو اور خلاف اوسکے
نکیجو پس یہہ قاضی بنسبت اجرای احکام مذاہب آخر کے معزول ہوگا اسواسطے کہ عدم جواز حکم قاضی کا

برخلاف مذہب کے جو درمیان امام اعظم حنیفہ اور صاحبین کے مختلف فیہ ہو اور اس میں مفتی
بہ قول صاحبین کا ہو تو سلطان قضائے قاضی کو مقید ساتھ ایک مذہب خاص کے نکرے
اور اگر سلطان نے قضائے قاضی کو ساتھ مذہب معین کے مقید کر دیا تو اس صورت میں بالاتفاق خلاف
حکم سلطان کے قاضی کو حکم کرنا درست نہیں علامہ شامی ان دونوں مضمونوں کو شرنبلالی اور علامہ
قاسم اور ابن الفرس وغیرہ من المحققین سے نقل کرتے ہیں قال الشرنبلالی فی شرح الوہبانیۃ محل
الخلاف فیما اذا لم یقیدہ علیہ السلطان القضاء بالصحیح مذہبہ والا فلا خلاف فی عدم صحۃ حکمہ بخلافہ
لکونہ معزولا عنہ حینئذ وتقیید السلطان لہ بذلک غیر قبیح لما قالہ العلامۃ قاسم فی تصحیحہ من ان
الحکم والفتوی بما ہو مرجوح خلاف الاجماع وقال العلامۃ قاسم فی فتاواہ ولیس للقاضی المقلد
ان یحکم بالضعیف لانہ لیس من اہل الترجیح فلا یعدل عن الصحیح الا لتصریح غیر جلیل ولو حکم لا ینفذ لان
قضاءہ قضاء بغیر الحق لان الحق ہو الصحیح وما وقع من ان القول الضعیف بفتوی بالقضاء المراد بہ
قضاء المجتہد کما بین فی موضعہ وقال ابن الفرس واما المقلد المحض فلا یقضی الا بما علیہ العمل والفتوی
وقال صاحب البحر فی بعض رسائلہ اما القاضی المقلد فلیس لہ الحکم الا بالصحیح المفتی بہ فی مذہبہ ولا ینفذ
قضاؤہ بالقول الضعیف ومثلہ ما قدمہ الشارح اول کتاب القضاء وقال وہو المختار للفتوی کما بسطہ
المصنف فی فتاواہ وغیرہ وکذا نقلہ بعد النظر عن الملتقط انتہی اور یہی نفس در مختار میں مصرح ہے کہ قاضی
اور مفتی دونوں اسباب میں برابر ہیں کہ حکم کرنا اور فتوی دینا برخلاف مذہب اپنے کی دونوں کو درست نہیں
کما قال وحاصل ما ذکرہ الشیخ قاسم فی تصحیحہ انہ لا فرق بین المفتی والقاضی الا ان المفتی مخبر عن الحکم
والقاضی ملزم بہ وان الحکم والفتیا بالقول المرجوح جہل وخرق للاجماع انتہی اور علامہ شامی فرماتے
ہیں کہ جسطرح قاضی کو اور مفتی کو ساتھ قول مرجوح کے برخلاف مفتی بہ مذہب اپنے کے حکم کرنا اور
فتوی دینا درست نہیں اسیطرح نزدیک محققین حنفیہ کے عمل کرنا بھی واسطے نفس اپنے کے جائز نہیں تصریح
اونکی یہ ہے وکذا العمل بہ لنفسہ قال العلامۃ الشرنبلالی فی رسالۃ العقد الفرید فی جواز التقلید مقتضی
مذہب الشافعی کما قالہ السبکی منع العمل بالقول المرجوح فی القضاء والافتاء دون العمل لنفسہ و
مذہب الحنفیۃ المنع عن المرجوح حتی لنفسہ لکون المرجوح صار منسوخا وقیدہ البیری بالعامی ای
الذی لا رای لہ تعرف بہ معنی النصوص حیث قال ہل یجوز للانسان العمل بالضعیف من الروایۃ فی

حق نفسه نعم اذا كان له رأي اما اذا كان عاميا فلم ار ولكن مقتضى تقييده بذي الرأي انه لا يجوز
للعامي ذلك قال في خزانة الروايات العالم الذي يفهم معنى النصوص والاخبار وهو من اهل
الدراية يجوز له ان يعمل عليها وان كان مخالفا لمذهبه قلت ولكن هذا في غير موضع الضرورة فقد ذكر
في حيض البحر في بحث الوان الدماء اقوالا ضعيفة ثم قال وفي المعراج عن فخر الائمة لو افتى مفت
بشيء من هذه الاقوال في مواضع الضرورة طلبا للتيسير كان حسنا وكذا قول ابي يوسف في المني اذا
خرج بعد فتور الشهوة لا يجب به الغسل ضعيف وجاز والعمل به للمسافر او الضيف الذي خاف الزمانة
كما سيأتي في محله وذلك من مواضع الضرورة انتهى محصل اسكا يهه هي كه نزديك حنفيه كے روايات
مرجوحه پر عمل كرنا اور فتوى دينا اور قضا كرنا درست نهين اور بيري نے عمل نفسه مين قيد لگائي
هے عامي كي يعني وه شخص كه جو معاني نصوص اور اخبار كو نهين پهچانتا اور ملكه كسي قسم كے اجتهاد كا
نهين ركهتا اسكي لئے يهه حكم هے اور جو شخص فے الجمله صاحب درايه هي اوسكي لئي ترجيح دينا اور
اختيار كرنا روايات مرجوحه كا جائز هے اسواسطي كه وه شخص فے الجمله اجتهاد ركهتا هي پس اگر اپني مذهب
كي روايت مرجوحه كو يا دوسري مذهب كي روايت كو كه وه بهي نسبت مذهب اسكي كے يا مرجوح هي
يا غلط ساتهه ملاحظه قوت دليل كے ترجيح ديوے تو جائز هي پس خوب واضح هوا اس كلام سي كه يهه علامه
شامي نے بعد اس كلام كے فرمايا هي فتحصل مما ذكرنا انه ليس على الانسان التزام مذهب معين وانه
يجوز له العمل بما يخالف ما عمله على مذهبه مقلدا فيه غير امامه مستجمعا شروطه ويعمل بامرين متضادين
في حادثتين لا تعلق لواحدة منهما بالاخرى وليس له ابطال عين ما فعله بتقليد امام آخر لان مضاء
الفعل كمضاء القاضي لا ينقض انتهى جو دلالت كرتا هے اوپر جواز تقليد امام آخر كے خاص هے
ساتهه عالم صاحب درايه كے يعني واسطي مجتهد فے الجمله كے يا محمول هے حالت ضرورت پر تطبيقا بين
الروايتين چنانچه كلام آينده شامي كا جو جواز تقليد بعد العمل مين مشرنبلالي سي نقل كيا هي اس پر
دلالت واضحه ركهتا هے وقال ايضا ان له التقليد بعد العمل كما اذا صلى ظانا صحتها على مذهبه ثم تبين بطلانها
في مذهبه صحتها على مذهب غيره فله تقليده ويجزئ تلك الصلوة على ما قال في البزازية انه روي عن ابي
يوسف انه صلى الجمعة مغتسلا من الحمام ثم اخبر بكفارة مغتسله في بئر الحمام فقال نأخذ بقول اخواننا
من اهل المدينة اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا انتهى اور وجه دلالت كي يهه هي كه اس قول مين تقليد كرنا

مذہب غیر مجتہد سے یعنی امام ابو یوسف اور بھی جب نماز جمعہ پڑھ چکے تو رہا باب جماعت متفرق ہو گئی اب اس
اس نماز کے موافق مذہب حنفیہ کے بہت دشوار ہے پس ضرورت بھی متحقق ہے اسی جہت سے بعض مواقع
میں جمعہ و ظہر ساقط ہے اسلئے کہ بعض کثیر میں مثل جمعہ اور عیدین کے اصلاح نماز کے ساتھ جمعہ و ظہر
کے نہیں ہو سکتی کما لا یخفی علی الماہر تو بجہت اس ضرورت کے امام ابی یوسف نے کہ مجتہد تھے تقلید مجتہد
مدینہ فرمائی اب منصفین عقلا پر جو اونی بوی تمیز رکھتے ہیں خوب ظاہر ہوا کہ کلام اکابر علما جو مؤلف معیار نے
بیچ عدم وجوب تقلید مجتہد معین کے نقل کیا ہے محمول ہے حق مجتہد میں یا حالت ضرورت پر یا عدم وجوب
بالذات پر چنانچہ تصریح اسکی خود کلام ابن الہمام صاحب تحریر سے اور کلام صاحب بحر اور علامہ قاسم وغیرہ
من المحققین سے نقل کر دی گئی اور تقریب تائید اسکی ساتھ قول بحر العلوم اور شاہ ولی اللہ مرحوم وغیرہما
سے کیجائیگی لیکن مؤلف معیار یا تعصب یا قلت تدبر سے بدون التفات کے طرق تطبیق روایات کی حکم وجوب
کو علی الاطلاق نفی کر کے جہلا کو مغالطہ میں ڈالتا ہے اور تقلید علی التعیین کو کہیں شرک اور کہیں حرام قرار دیتا
ہے اور اگرچہ اقوال سابقہ ہماری ساتھ اونے التفات کے واسطے دفع اقوال آیندہ مؤلف معیار کے
جو بزعم انکے واسطے نفی حکم وجوب تقلید معین کے لکھے ہیں کافی ہیں لیکن بجہت بعض نکات جدیدہ اور فوائد
لطیفہ کے کچھ اور بھی چھیڑ چھاڑ کیجاتی ہے تو سنو کہ بعد جو شرح ابن حاجب سے نقل کیا ہے الا یرجع بعد تقلید فیما
قلد اتفاقا و نے حکم آخر المختار جوازہ لقولہ تعالی فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون فالقول بوجوب الرجوع الی
من قلد اولا فی مسئلۃ یکون تقیید المطلق وہو یجری مجری النسخ علی ما تقرر فی الاصول انتہی یعنی جس امر میں تقلید
کسی مجتہد کی نہیں کی تو اسمیں اختیار ہے جس امر کی چاہے تقلید کرے بجہت اطلاق قول اللہ تعالی کے فاسئلوا
اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون کہ اسمیں تعیین کسی کی تقلید کی نہیں پس قول وجوب تقلید اس مجتہد کا جسکی پہلے تقلید کے
سے مقید کر دیگا نص مطلقہ کو کہ یہ جائز نہیں اسلئے کہ یہ نسخ ہے انتہی محصل ترجمہ ہمکو معرفت نہیں پہنچا
اسلئے کہ حکم وجوب تعیین تقلید میں جو بسبب عوارض کے کیا گیا اور حکم عدم وجوب تعیین میں جو بالذات مع
قطع النظر عن عروض العوارض ہے اور نص مذکور اوسپر دال ہے منافات نہیں پس نص مذکور جو دال تھی اوپر
اطلاق کے بالذات بحال خود باقی رہی اور ثانیاً یہ کہ ہمنے اس محل پر وجوب تعیین تقلید میں بعد الالتزام کلام کیا
ہے اور دلیل وجوب اوسکی آیہ ادعوا بالعقل کو ٹھہرائی ہے پس یہی آیہ مقید کر دیتی ہے نص مطلق مذکور کو اور
نسخ آیہ بالآیہ بلا تامل جائز ہے اور ثالثاً یہ کہ مؤلف اسی آیہ فاسئلوا اہل الذکر الخ کو پیشتر مقید مان چکا ہے

ساتھہ اہل ذکر حق کے ساتھہ آیات متعددہ کے پس مطلق نرہی پس بعد ہوجانے تقیید کے ایکمرتبہ ساتھہ آیات
کے اور تقیید ہین ساتھہ اخبار آحاد اور قیاس وغیرہ کے بھی اوسمین جائز ہوگئین کما لا یخفی علے مہرۃ الاصول
رالقا سمجھہ کہ مؤلف کا مذہب تو یہہ ہے کہ اخبار آحاد سی بھی آیات کو مخصوص اور مقید کرلیتا ہی کما سمجھی
فے آخر کتابہ ہذا پس تقیید اسکی بنا بر تسلیم مؤلف کے ساتھہ حدیث اتبعوا السواد الاعظم الخ کی ہو جائیگی
ہذا وقد سلف منا جواب ما بقی من کلامہ اور یہہ کلام شرنبلالی کا فیحصل مما ذکرنا انہ لیس علی الانسان
التزام مذہب معین مثل کلام سابق کے ہمپر حجت نہین اسلئی کہ اگر مراد یہہ ہے کہ بالذات انسان پر التزام
مذہب معین واجب نہین تو مسلم ہے اور ہماری منافی نہین اسواسطی کہ ہم بعوارض واجب کہتی ہین اور
اگر یہہ مراد ہی کہ بعوارض بھی واجب نہین تو ممنوع بلکہ غیر صحیح ہے کما مر اور یہہ جو کلام علامہ شامی سے
مؤلف معیار نقل کرتا ہے کہ تعیین مذہب معین انسان پر لازم نہین اور وہ عبارت شامی کی جو منافی تھی
مدعا اوسکی کی حذف کرکے باقی کو ذکر کیا ہے حال اسکا سنو کہ در مختار مین فتاوی سراجیہ سے نقل کیا ہے
حنفی ارتحل الی مذہب الشافعی یعزر انتہی یعنے ایک شخص حنفی تہا مثلا اوسنی طرف مذہب شافعی کے مثلا
انتقال کیا تو اوسکو تعزیر کرنا چاہیئے اس کلام سی یہہ توہم پیدا ہوا کہ شاید مذہب امام شافعی کو فقہای
حنفیہ نے کچھہ برا سمجھا کہ اوسکی اختیار کرنے سی حکم تعزیر جاری کیا اور حال یہہ ہی کہ جتنی مذاہب ائمہ
مجتہدین کے ہین سب اچھی ہین اور اختیار کرنیوالی اوسکی مہتدی اور ناجی ہین تو واسطی دفع اس توہم
کے علامہ محمد عابد بن شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہین کہ چھوڑنا مذہب حنفی کا اور اختیار کرنا مذہب
شافعی کا مثلا دو حال سی خالی نہین یا بانظر رہی کہ چھوڑنیوالا مذہب حنفی کا صاحب فہم و درایت یعنی
فے الجملہ قوت اجتہاد رکھتا ہی اور اوسنی اپنی قوت اجتہادی صرف کرکے کسی مسئلہ مین ضعف دلیل امام
اپنے کا دیکھا اور قوت دلیل امام شافعی کی پہچانی اس سبب سی مذہب حنفی چھوڑکر شافعی کا مذہب اختیار
کیا تو اوسپر کچھہ ملامت نہین اسلئی کہ مذاہب سب ائمہ کے لائق اتباع ہین اور شخص مستقل لائق ہی ترجیح
ادلہ اور معرفت قوت و ضعف کی پس رجوع اسکا واسطی اتباع حق کے ہی ساتھہ قوت اجتہاد کے جو
شرع مین بشرائطہ معتبر ہے یا چھوڑنا مذہب حنفی کا بغیر معرفت قوت و ضعف ادلہ کے باعث نہونے قوت
اجتہادی کے ہوگا تو یہہ چھوڑنا نہین ہی مگر واسطی اتباع ہوا اور غرض نفسانی دنیوی کے تو بہت ظاہر
ہی کہ اسنی مذہب حنفی کو ایسا خفیف سمجھا کہ ملعبہ اپنی ہوا کا بنایا اور اسکی اس فعل سی علامت اہانت مذہب

اما ہو واقع ہے اور چھوڑنے مذہب کو علامہ شامی نے انہیں دو معنوں پر دارکیا ہے ایک حصول غرض
دنیوی دوسرا ہوای نفسانی اور غرض دنیوی اور وہ کلام اکابر کا مثل ابن الہمام اور ابن امیر حاج وغیرہ
کے جو اسبات پر دلالت صریحہ کرتا ہے کہ چھوڑنا ایک مذہب کا اور اختیار کرنا دوسری مذہب کا جائز ہو اور
اللہ تعالیٰ نے تقلید مجتہد معین کسی پر لازم نہیں کے نقل کرکے محمول کیا ہے حق عارف اول میں جو قسم
اول تارک مذہب کی ہے ذکر کی ہے اور وہ عبارتیں جو بیچ موافقت ترک مذہب اپنے کے اور اختیار کرنے
مذہب آخر کے مثل عبارت مذکورہ سراجیہ وغیرہ کے وارد ہیں انکو محمول کیا ہے اول تارک پر بجہت غرض نفسانی کے
اور خوف تلاعب کے ساتھ مذاہب مجتہدین کے اور وہ کلام ابن الہمام وغیرہ کا کہ اللہ تعالیٰ نے تقلید کسی مجتہد
معین کے لازم نہیں کی ہے اسکا جواب دیا ہے باینطور کہ سچ ہے کہ تقلید معین بالذات لازم نہیں مگر بواسطہ
عوارض کے لازم ہو جاتی ہے پس یہ جو کلام فقہا سے لزوم تقلید معین مفہوم ہے بجہت اسباب کی ہے
کہ ترک تقلید مذہب ملتزم میں بلا دلیل شرعی کے علامت ہے استخفاف مذہب کی اور خوف ہے تلاعب کا ساتھ
مذاہب مجتہدین کے اب منصفین انکیا کو چاہیئے کہ بغور عبارت شامی جسکو ہم نقل کرتے ہیں دیکھیں اور ملاحظہ
کریں کہ مضمون مذکور اس سے کیسا بوضاحت سمجھا جاتا ہے اور یہی حاصل ہے اجوبہ سابقہ ہماری کا اور
یہ بات بھی یاد رکھیں کہ یہ جو علامہ شامی نے کہا ہے کہ جسکو معرفت ادلہ ہو یعنے فی الجملہ مجتہد ہو تو اسکو
چھوڑنا مذہب اپنے کا ان مسائل میں جنکے ادلہ کا ضعف پہچان لیا ہے جائز ہے حکم ہے زمانہ سابق کا نہ اس
زمانہ کا ورنہ ابن الہمام یہ کا ہیکو فرماتے تعمیم کرکے حق مجتہد اور مقلد میں والوجہ فی ہذا الزمان
المنسوبی علی قولہما لان التارک لمذہبہ عمدا لا یفعلہ الا لہوی باطل لا لقصد جمیل انتہی کلام مفصلا ونص
کلام الشامی ہذا قال فی الدر المختار حیث ارتحل الی مذہب الشافعی تعزرا انتہی ای اذا کان ارتحالا لا لغرض
محمود شرعا قال فی الستار خانیۃ حکی ان رجلا من اصحاب ابی حنیفۃ خطب الی رجل من اصحاب الحدیث ابنتہ
فی عہد ابی بکر الجوزجانی فابی الا ان یترک مذہبہ فیقرر خلف الامام ویرفع یدیہ عند الانحطاط ونحو ذلک
فاجابہ وزوجہ فقال الشیخ بعد ما فرق راسہ النکاح جائز ولکن اخاف علیہ ان یذہب ایمانہ وقت
النزع لانہ استخف بمذہبہ الذی ہو حق عندہ وترکہ لاجل حنفیۃ تحقیقیۃ ولو ان رجلا برئ من مذہبہ
باجتہاد وضح لہ کان محمودا ماجورا اما انتقال غیرہ من غیر دلیل بل لما یرغب من غرض الدنیا وشہوتہا
فہو المذموم الآثم المستوجب للتعزیر والتادیب لارتکابہ المنکر فی الدین واستخفافہ بدینہ ومذہبہ انتہی ملخصا

وفيها عن الفتاوى النسفية الثبات على مذهب ابي حنيفة خير واولى قال وهذه الكلمة اقرب الى الالفة
وفي آخر التحرير للمحقق ابن الهمام لا يرجع المقلد فيما قلد فيه اتفاقا الخ ثم قال وانما اطلنا في ذلك
لئلا يغتر بعض الجهلة بما يقع في الكتب من اطلاق بعض العبارات الموهمة خلاف المراد فيحملهم على
تنقيص الائمة المجتهدين فان العلماء حاشاهم الله تعالى ان يريدوا الازدراء بمذهب الشافعي وغيره
بل يطلقون تلك العبارات بالمنع من الانتقال خوفا من التلاعب بمذاهب المجتهدين نفعنا الله تعالى
بهم وامانا على جهتهم آمين يدل لذلك ما في القنية رامزا لبعض كتب المذهب ليس للعامي ان
يتحول من مذهب الى مذهب ويستوي فيه الحنفي والشافعي انتهى مولف معیار نے کلام تاتارخانی اور
روایت اخیرہ قنیہ کو جو ظاہرا دلالت رکھتی تھی اوپر منع ترک تقلید کے واسطے غیر مجتہد کے اوڑا کر
باقی کو نقل کیا اور نسبت قول عدم وجوب تقلید معین کے طرف علامہ شامی کے کردی محل غور ہے
کہ بھلا امر تو عوام مومنین سی بھی مستشنع ہے چہ جائے آنکہ علما ایسا پیشہ اختیار کرین اور جہال کو مغلطہ
مین ڈالین اگر کہا جاوی کہ کلام علامہ شامی اسبات پر دال ہے کہ منع کرنا فقہا کا ترک تقلید مجتہد معین
سے معلل ہے ساتھہ خوف استخفاف اور تلاعب کے پس جس کسیکو استخفاف ساتھہ مجتہدین کے اور
تلاعب ساتھہ مذاہب ائمہ دین کے نہو تو اوسکو ترک کرنا اپنے مذہب کا اور اختیار کرنا مذہب آخر کا درست
ہوگا تو ہم جواب دینگی کہ ترک کرنیوالا اپنی مذہب کا اگر صاحب رائی و اجتہاد ہی تو اوسکو باعتبار اصل
کے اور بالذات بسبب ظہور ضعف ادلہ مذہب کے انتقال طرف مذہب آخر کی درست تہا مگر بسبب غلبہ
ہوا کے اوپر نفوس کے اس زمانے مین مطلقا خواہ مقلد ہو یا مجتہد ترک کرنا مذہب اپنے کا جائز نہین
اسلئی کہ ابن الہمام جو مصنف ہین تحریر کے انھین کے کلام سی اس محل مین علامہ شامی نے اور جا بجا
مولف معیار نے اور شراح تحریر نے جواز انتقال نقل کیا ہے وہی ابن الہمام فتح القدیر مین تصریح
فرماتے ہین حق قاضی مین خواہ مقلد ہو یا مجتہد کہ اس زمانہ مین یعنی زمانہ ابن الہمام مین کہ ہمارے
زمانہ کی نسبت وہ زمانہ بہت اچہا تھا کہ اوسکو چہوڑنا مذہب اپنی کا اور اختیار کرنا مذہب آخر
کا جائز نہین کما مر تصریح کلامہ قبیل ہذا فتذکر اور اسیطور پر تائید اس مدعای ابن الہمام کے کلام
ان لوگون سی کہ مولف معیار جواز انتقال انہین سی نقل کرتا ہے مثل شاہ ولی اللہ اور ملا علی
قاری اور بحر العلوم اور حارث شعرانی اور حضرت شیخ محی الدین بن العربی رضی اللہ تعالی عنہم وغیرہم

کے متقریب مصرح ہیں انتہی اور ایسا ہی جب کہ حکم منع ترک تقلید کو معلوم کیا تھا مذہب غیر مذہب
کے لیے حکم دینا جواز انتقال کا خواہ اوس شخص کو جو مذہب غیر میں ہی خوف تلف مذہب سے خالی نہیں
ہے جب یہ حکم جواز انتقال دیا جائیگا تو ہر جاہل کو حق عدم استحقاق و تلاش کرکے مذہب اپنا
چھوڑنے کا ہوگا اور مذہب مجتہدین طلب جہال بنجائینگے پس اوسکی ایسی مثال ہے کہ قیام جواز کا فی صلوۃ
میں بھی تو کشتی کے سوار ہونے والے سے احتمال دوران سر کے کہ بیشتر کشتی نشین کو ہوا کرتا ہے ساقط
کر دیا اب اگر کوئی شخص کشتی نشین ایسا ہو کہ اوسکا سر دوران نکرے تو جب بھی قیام اوس پر ساقط ہو
اسلئے کہ علت سقوط قیام کی نفس دوران سر نہیں بلکہ احتمال غالب دوران راس پر ترتب حکم مذکور کیا
گیا تھا اور وہ احتمال بجہت موجود ہونے سبب کے یعنی سوار کشتی کے موجود ہے گویا ظاہر ہے
واقف الفقہ والاصول اور کلام ابی المعالی سے ہے جسکو مؤلف معیار نے طرائق سے نقل کیا ہے
اسمیں سوا قول ابن الہمام کے جو مذکور ہے تحریر فتح القدیر میں اور کوئی امر علمہ نہیں اور بھی کلام
عضد الدین شافعی اور شیخ عز الدین ابن عبد السلام اور شرح تحریر جسکو مؤلف معیار بار بار کہیں بارہ بارہ
کرکے روایات طلحہ قرار دیتا ہے اور کہیں تعین اقوال ناقلین میں داخل کرکے مجموع کو ایک روایت
بناتا ہے اور حمقا پر اپنا تبحر اور کثرت روایت والی جتاتا ہے سبکا جواب مستوفی پہلے ہو چکا ہے
اور اسیطرح کلام ابن حزم اور بحر العلوم بیشتر یا بردہ معقول مردود یا بر تاویل مقبول محمول کیا گیا ہے
من شاء فلیتذکر ولیتبصر اور نیز یہ کہ کلام ابن حزم حق میں ایسی مقلد کے ہے کہ ایک امام کے
قول کے سوا کسی مجتہد کا قول کبھی نہ مانے خواہ بضرورت خواہ بغیر اوسکی بلکہ قرآن شریف اور حدیث
نبوی صلے اللہ علیہ وسلم کو بھی تو طرف قول امام اپنے کے تاویل کرکے پھیرے اور نہ مانے اور قبول
کرے اور یہ امر ہمکو کب مضر ہے ہم ایسی تقلید کو خود شرک اور حرام کہتے ہیں اور مقلدین حنفیہ نعوذ باللہ
منہا ایسی کہاں ہیں کہ اونپر کلام مذکور حجت بنے کما مر اور یہ جو مؤلف معیار نے نقل کیا کہ عامی کے لئے
کوئی مذہب نہیں یہ قول ہے کسی قائل مجہول کا جسکو شارح تحریر مسمی مؤلف نے قیل کے ساتھ نقل
کیا ہے اور یہی ضمن جواب شارح تحریر میں بتفصیل اسکو رد کر دیا ہے اور شامی نے بھی شارح تحریر مسمی اور
فاضل قندھاری نے بھی دہن مسمی اس قول کو لیا ہے اور تین روایتیں جدا جدا نہیں ہیں اور علی التسلیم
معنی اسکی یہ ہیں کہ عامی کے لئے خود اپنا مذہب نہیں ہے بلکہ مذہب اسکا بتابعت امام اپنے کے ہے

چنانچہ یہہ تصریح شامی وغیرہ مذہبہ مذہب مفتیہ الخ اسپر دال ہے پس نفے کرنا مذہب کی عامی سے
علے الاطلاق حکم کس شرع کا ہے اور اسپر کتاب و سنت اور قیاس اور اجماع امت سی کوئی برہان
نہین تو ایسا کلام بلا دلیل قابل مجہول سے کیونکر مقبول ہو دیکھو اصطلاح فقہا مین جو کوئی تین مسئلہ بھی
اپنے مذہب امام کے جانتا ہو تو اوسکو فقیہ کہتے ہین کما قال فی الدر المختار و عند الفقہاء حفظ الفروع
واقلہا ثلاث انتہی اور علامہ شامی بحر الرائق اور منتقے سی نقل کرتے ہین قال فی البحر فالحاصل
ان الفقہ فی الاصول علم الاحکام من دلائلہا کما تقدم فلیس الفقیہ الا المجتہد عندہم واطلاقہ علی المقلد
الحافظ للمسائل مجاز وہو حقیقۃ فی عرف الفقہاء بدلیل انصراف الوقف والوصیۃ للفقہاء الیہم واقلہ
ثلاثۃ احکام کما فی المنتقی انتہی اور ظاہر ہے کہ تین مسئلہ مذہب کے ہر عامی جانتا ہے پس نزدیک فقہا کی
وہ فقیہ ہے اور بڑی تعجب کی بات ہے کہ اوسکی لئے کوئی مذہب نہین ہی نے مذہب کے فقیہ کیسی بنگیا
پہر ہم اسکو بھی تسلیم کرکے کہتے ہین کہ ایسا عامی کہ جسکے لئی بقول مؤلف کے کوئی مذہب نہین ہی وہ
ہے کہ نہ اوسکو اپنے امام کے احکام فروع معلوم ہون اور نہ اوسکو کسی قسم کی قوت اجتہادی ہو
چنانچہ مؤلف نے شارح تحریر سی اسیطرح نقل کیا ہے حیث قال بل قیل لا یصح للعامی مذہب لان
المذہب لا یکون الا لمن لہ نوع نظر و بصیرۃ بالمذہب او لمن قرر کتابا فی فروع المذہب وعرف
فتاوی امامہ واقوالہ انتہی پس سوا اوس عامی کے جسکو احکام امام اپنے کے معلوم نہین ہین چہہ قسمین مسلمانون
کی ہین ایک تو عارف اور واقف روایات امام کا ساتھ پڑہنے اور دیکھنے کتب فقہ کے دوسری وہ
کہ باوجود معرفت مسائل کے روایۃ قویہ اور ضعیفہ کو بھی پہچانتا ہو تیسری وہ کہ باایہمہ بعض روایات کو
بعض آخر پر ترجیح دیسکتا ہو چوتھے وہ کہ باوصف اسکی تفصیل اقوال مجملہ کی اور تبیین معانی روایات
مبہمہ کے کرسکتا ہو پانچوین وہ کہ استنباط احکام غیر منصوصہ امام کا ساتھ قیاس کرنیکی اوپر احکام منصوصہ کی موافق
قواعد منصوصہ امام کی کرسکتا ہو چھٹی قسم وہ کہ استخراج احکام جدیدہ کا مخالف امام اپنے کی بمراعات قواعد امام کرسکی چنانچہ یہہ
مضمون ابن کمال باشا سی علامہ شامی نے نقل کیا ہے اور ہمنی پیشتر ذکر کردیا اور متبحر فی المذہب
جسکے واسطی شاہ ولی اللہ صاحب نے جواز ترک تقلید معین کا حکم کیا ہی وہ شخص ہے کہ صحیح الفہم ہو پہچانتا
والا ہو عربیت کا اور طریقون کلام کا واقف ہو طرق ترجیح سی متفطن ہو معانی کلام مجتہدین کا اکثر جگہہ
مخفی نرہے اسپر تقیید اس مطلق کی جسکو مجتہدین نے ظاہر مین مطلق بولا ہی اور مراد اس سی مقید ہی

اور اطلاق اس مقیدہ کا جسکو ظاہر مین مقید بولتے ہین اور مراد اس سے مطلق ہے اور یہی حافظ موصوف کا مذہب
اپنے کو چنانچہ شاہ صاحب موصوف عقد الجید مین بحر الرائق سے نقل فرماتے ہین المتبحر فی المذہب ہو
الحافظ لمقیدہ مذہبہ من شرط ان یکون صحیح الفہم عارفا بالعربیۃ واسالیب الکلام ومراتب الترجیح
متفطنا لمعانی کلامہم لا یخفی علیہ غالبا تقییدہ بما یکون مطلقا فی الظاہر والمراد منہ المقیدہ
الاطلاق بما یکون مقیدا فی الظاہر والمراد منہ المطلق انتہی پس یہہ تعریف متبحر فی المذہب کی صادق آتی
ہے قسم ثالث پر کہ وہ مجتہدین مرجحین ہین اور قسم رابع پر کہ وہ مجتہدین ارباب تخریج ہین اور جملہ
قسمین اول اور ثانی اور خامس اور سادس اس سے خارج ہین کما لا یخفی پس یہہ جو مؤلف نے کہا کہ عامی
کے لئے تو کوئی مذہب نہین اوسکی سبیل تو یہی ہے کہ وہ علماء وقت سے سوال کرے جیسا کہ سائر
روایت سید بادشاہ کی اور گیارہوین اخون قندہاری کی اور پندرہوین محقق شامی کی اسپر دال ہے
تو مذہب اختیار کرنا اونکے نزدیک علماء ہی کی شان سے ہے جو مسائل فروع و اصول امام کے سے واقف
ہین سو اوسکی حق مین عقد الجید مین فرماتے ہین اذا اراد ہذا المتبحر ان یعمل فی مسئلۃ الخ کیسا کلام منضبط
و ربط و غیر مفید عامی خصم ہے اسلئے کہ اول تو یہہ امر واضح ہو چکا کہ یہہ قول کہ عامی کے لئے کوئی مذہب
نہین قائل اسکا کوئی شخص مجہول ہے اور اسپر کوئی حجت شرعیہ اور برہان عقلی قائم نہین ہے اس قول کو
شارح تحریر نے واسطے تائید زعم اپنے کے بل قیل کہکے نقل کیا ہے اور اخون قندہاری اور محقق شامی
نے وہین سے اخذ کیا ہے پس تین روایتین جدا جدا نہین ہین اور علی تقدیر تسلیم الصحۃ محمول ہے اوپر نہونے
مذہب کے بالذات و بالاستقلال اور ثانیا یہہ کہ مؤلف نے کلام شاہ ولی اللہ مرحوم سے یہہ بات نکالی کہ
عامی کے لئے تو مذہب نہین اگر مذہب ہے تو واسطے علماء کے سو اونکے حق مین شاہ ولی اللہ صاحب یہہ
فرماتے ہین کہ اوسکو تقیید مذہب معین لازم نہین اور کلام شاہ صاحب موصوف واقع ہی بیچ حق متبحر
فی المذہب کے حق مطلق علماء کے پس یہہ سمجھنا مؤلف کا کہ سوا عامی کے علماء ہین اور وہ نہین ہین مگر متبحر
فی المذہب غلط محض ہے اسواسطے کہ سوا عامی کے چھہ قسمین ہین غیر مجتہد مستقل کی اور ایک ہی مجتہد
مستقل جو ان چھہ قسمون مین مذکور نہین تو یہہ سات قسمین ہوئین اور متبحر فی المذہب دو پر صادق ہی انمین
سے پس سب علماء کے لئے حکم تقیید مذہب معین کی نفی کرنا کسطرح صحیح ہوگا اور ثالثا یہہ کہ کلام شاہ صاحب
موصوف کے معنی یہہ ہین کہ باعتبار اصل کے اور بالذات واسطے متبحر فی المذہب کے تقلید مجتہد معین کے

واجب تھی اور وقت عروض عوارض کے تقلید معین ہی واجب ہی چنانچہ تصریح اسکی قول ابن الہمام سے
واسطی مطلق علماء کے اور عوام کے سوا مجتہد مستقل کے گزر چکی اور شاہ ولی اللہ صاحب نے بھی خود مصرح
فرمایا ہے کہ بائتہ اولے اور ثانیہ میں حاجت تقلید معین تھی اور بعد ثالثہ کے تقلید معین ہی واجب ہی
چنانچہ رسالہ انصاف فی بیان سبب الاختلاف میں فرماتے ہیں اور داد تحقیق دیتی ہیں اعلم ان الناس
کانوا فی الائمۃ الاولی والثانیۃ غیر مجتمعین علی التقلید لمذہب واحد بعینہ قال ابو طالب المکی فی قوت
القلوب ان الکتب والجموع مدونۃ والقول بمقالات الناس والفتیا بمذہب الواحد من الناس والخارج
قولہ والحکایۃ لہ فی کل شیء والثقۃ علی مذہبہ لم یکن الناس قدیما علی ذلک فی القرنین الاول والثانی
انتہی بل کان الناس علی درجتین العلماء والعامۃ وکان من خبر العامۃ انہم کانوا فی المسائل الاجماعیۃ التی
لا اختلاف فیہا بین المسلمین او بین جمہور المجتہدین لا یقلدون الا صاحب الشرع وکانوا یتعلمون صفۃ
الوضوء والغسل واحکام الصلوۃ والزکوۃ ونحو ذلک من آبائہم او معلمی بلادہم فیمشون علی ذلک و
اذا وقعت لہم نادرۃ استفتوا فیہا ای مفت وجدوا من غیر تعیین مذہب قال ابن الہمام فی آخر التحریر
کانوا یستفتون مرۃ واحدا او مرۃ غیرہ غیر ملتزمین مفتیا واحدا انتہی واما العلماء فکانوا علی مرتبتین
منہم من امعن فی تتبع الکتاب والسنۃ والآثار حتی حصل لہ بالقوۃ القریبۃ من الفعل ملکۃ ان یتصدی
بالفتیا فی الناس یجیبہم فی الوقائع غالبا بحیث یکون جوابہ اکثر من ما یتوقف فیہ ویخص باسم المجتہد
وہذا الاستعداد نادر یحصل باستفراغ الجہد فی جمیع الروایات فانہ درر کثیر من الاحکام فی الاحادیث
وکثیر منہا فی آثار الصحابۃ والتابعین وتبع التابعین مع ما لا یفک عنہ العاقل العارف باللغۃ من
معرفۃ مواقع الکلام وصاحب العلم بالآثار من معرفۃ طرق الجمع بین المختلفات وترتیب الدلائل ونحو ذلک
کحال الائمۃ المدونین احمد بن حنبل واسحاق بن راہویہ ودارۃ باحکام التخریج وضبط الاصول
المرویۃ فی کل باب بابہ عن مشائخ الفقہ من الضوابط والقواعد مع جملۃ صالحۃ من السنن والآثار کحال
الائمۃ الفقہ وتبعین ابی یوسف ومحمد بن الحسن ومنہم من حصل لہ معرفۃ القرآن والسنن ما یتمکن من
معرفۃ رؤس الفقہ واحیانا المسائل بادلتہا التفصیلیۃ وحصل لہ غالب الرای بعض المسائل الاخری
من ادلتہا وتوقف فی بعضہا واحتاج فی ذلک الی مشاورۃ العلماء لانہ لم یکمل لہ الادوات کما یکمل
للمجتہد المطلق فہو مجتہد فی البعض غیر مجتہد فی البعض وقد تواتر عن الصحابۃ والتابعین

انهم لا فرق بينهم والحديث محمول على من غير ان يلاحظوا شرطا وبعد المائتين كثر فيهم التعصب للمجتهدين
باحيائهم وقل من كان له القدرة على مذهب مجتهد بعينه وكان هذا هو الواجب في ذلك الزمان انتهى
بقدر الحاجة اب اس کلام سے جو فساد تمام ظاہر ہوئی یہہ بات کہ قول منقول ابن الہمام اور شراح
کلام اونکے کا محمول ہی احوال ائمہ اولے اور ثانیہ پر کہ اسوقت مین تقلید شخص معین واجب نتھی اور
بھی کہیں کیا یہہ امر کہ جسکو شاہ صاحب مدعی تقلید شخص معین کو واجب نکہین تو وہ کلام محمول ہی اوپر
احوال عوام الناس ائمہ اولے اور ثانیہ کے نہ مجتہدین کے اور بعد مائتین کے تقلید مجتہد معین واجب
ہے علے الاطلاق عالم ہو مقلد یا غیر عالم اور بھی کلام شاہ صاحب موصوف سے ظاہر ہوئی یہہ بات
کہ جس کسی نے بعد کہا ہے کہ عامی پر تقلید مجتہد معین واجب نہین علی التسلیم محمول ہے حق اُس عامی مین
جو منتسب طرف کسی مذہب کے نہو اور جو منتسب ہو طرف کسی مذہب معین کے تو اوسپر نزدیک فقہا کے
واجب ہی تقلید اُس مذہب معین کی اور مخالفت اوسکی درست نہین اور اوسکی حق مین اگر کسی نے جواز
مخالفت کا قول کیا ہو تو وہ موافق ہے مذہب بعض اہل اصول کے نہ فقہا کے اور نہ جمیع اہل اصول کے
چنانچہ آخر عقد الجید مین بعد ذکر کرنے مذاہب اور اقوال کے فرماتے ہین اور ختم کتاب اسی پر کرتے
ہین والمرجح عند الفقہاء ان العامی المنتسب الی مذہب لا یجوز له مخالفته ولو لم یکن منتسبا الی مذہب
فہل یجوز ان یتخیر ویتقلد ای مذہب شاء فیہ خلاف مبنی علی انہ ہل یلزمہ التقلید بمذہب معین ام
لا فیہ وجہان قال النووی والذی یقتضیہ الدلیل انہ لا یلزم بل یستفتی من شاء ومن اتفق لکن من
غیر تتبع الرخص انتہی اور جب مذہب فقہا کا واسطے منتسب الی المذہب کے وجوب تعیین تقلید ثابت ہوا اور
بہت واضح ہی کہ لائق اتباع و عمل فقہا ہین تو اب اقوال بعض اہل اصول کے جو نافی ہین وجوب کے
کیونکر لائق اتباع و قبول ہونگے معہذا تطبیق درمیان کلامین فقہا اور اصولیین کے علی اتم تفصیل کر دی گئی
اور سوا اوسکی ہر طرح جواب دیدی گئی فلیستذکر فالحمد للہ سبحانہ علی ذلک وعلی جمیع نعمائہ والآیہ اور وہ جو
کلام منسوب طرف مولوی اسمعیل مرحوم کے نقل کیا ہے اور اوسمین نماز معکوس اور وجوب تقلید معین
اور یہہ ثواب اعمال کو واسطے اموات کے اور تحدید ذکر وغیرہ کو ساتھہ اوضاع مخصوصہ کے بدعت
قرار دیا ہے اور مقتضای کلام اُس قائل کا یہہ ہی کہ بدعت سیئہ ہی اسواسطے کہ وہ قائل بدعت کو
منحصر سیئہ ہی مین سمجھتا ہی اور ضلالت ہی جانتا ہی تو باآنکہ یہہ بات مستند طرف کسی کتاب معتبر دین کے

اور طرف کلام کسی امام کے ائمہ معتبرین مین سی نہین پس کلام نے سند و دلیل قابل التفات و قبول نہین ہے
اور دعوے مستنبط اور مدلل ہونیکا اسکی جو مؤلف معیار نے کیا ہی بغیر ذکر کرنے ادلہ کے کیسے پذیرا ہو ہم
کہتے ہین کہ صلوۃ معکوس وغیرہ اعمال مشائخ کو اور تقلید معین وغیرہ کو کہ بمنزلہ ایک حکم اجماعی کی ہی
نزدیک محققین کے بدعت ضلالت کہنا سراسر غلط اور مخالف ہی جمہور علماء عظام اور اولیاء کرام کے
اسواسطی کہ کوئی کلیہ یا جزئیہ احکام دین کا اسکی مخالف موجود نہین اور ریاضت اور مجاہدہ نفس کا
اور ضبط احکام شرع کا جس طرحسی حاصل ہو محمود اور حسن ہے بالاتفاق جبتک کہ مخالف سنت نہ پڑی
اور اعمال مذکورہ کلیات دین مین داخل ہین غایت یہہ ہی کہ جزئیات اس سی ساکت ہین نہ مخالف چنانچہ
احوال امام ابی حنیفہ مین جو یہہ منقول ہے کہ درمیان بیت اللہ شریف کے ایک پانون پر تمام شب
قیام کیا تھا اور دوسری پانونکو زمین سی اوٹھا کر پانون پر رکھہ لیا تھا اسکو علامہ شامی غرض حسن پر
محمول کرکے جائز کہتے ہین اور نفی کراہت کرتے ہین تصریح اونکی یہہ ہے قد یقال للامام رضی اللہ تعالے
عنہ مقصد حسن فی ذلک نفی الکراہۃ عنہ کما قالوا یکرہ ان یصلی الرجل حاسرا عن راسہ لکن اذا قصد
التذلل فلا کراہۃ ثم رایت بعض الفضلاء اجاب بذلک فقال انما فعل ذلک مجاہدۃ لنفسہ ولیس بعید
ان یکون غرض مجاہدۃ النفس بذلک ممن لم تحل منہ خشوعہ مانعا للکراہۃ انتہی پس جب برہنہ سر نماز
پڑہنا اور ایک پانون پر قیام کرکے نماز ادا کرنا مکروہ ہے اور باوصف اسکی واسطی اظہار تذلل اور غرض
مجاہدہ نفس کے جائز ہے بلا کراہت تو صلوۃ معکوس وغیرہ کو تو کسی نے فقہای معتبرین مین سے
مکروہ بھی نہین کہا اگر کہا ہوتا تو جب بھی غرض مذکور سی جائز ہو جاتی پس عمل کرنا اوسپر کیونکر بدعت
ضلالت ہوگا اگر بدعت حسنہ کہ وہ منقسم ہی طرف واجب اور مستحب اور مباح کے کہو اور کسی قسم
مین اقسام ثلثہ سی داخل کرو تو ہو سکتا ہی وقد مر نقلہ فی اوائل الکتاب من کلام المجتہدین والعلماء
الصالحین اسیطرح حال ہی وجوب تقلید معین کا کہ اوسکی بدعت سیئہ ہونے پر کوئی برہان و دلیل
نہین ہے ہمنے کچھہ ادلہ وجوب تو پیشتر ذکر کیے ہین اور کچھہ آگے آتے ہین اور وہ کلمات جنکو
مؤلف معیار وغیرہ نے ادلہ بدعتیت بزعم اپنے قرار دیا ہی اُن سبکی جواب ہین کچھہ گزر چکے اور
باقی گزرینگی انشاء اللہ تعالے اور پہنچنا ثواب عبادات بدنیہ اور مالیہ کا احیاء سے طرف
اموات کی سیکڑون احادیث صحیحہ سی ثابت ہی یہانتک کہ قدر مشترک اُن احادیث کی حد تواتر

کراہت نہ ہونا جائز ہونے کا

۱۷۸

پہنچنا عبادت بدنیہ کا امرات کو احادیث صحیحہ سی ثابت ہے

پہنچ چکی ہے اسکو یہ کہنا کہ اسکی نفی کوئی اصل شرعی سے ثابت نہیں کمال جہالت اور بے انصافی
ہے البتہ معتزلہ اور بعض شافعیہ نے موافق نہ ہونے کے مخالف احادیث صحیحہ کے اسکا قول کیا
ہے واہل تحقیق نے فقیہ سے اور زاہد اور علماء دین نے قال العلامۃ الشامی محققاً نے قول صاحب
الدر المختار الاصل ان کل من اتی بعبادۃ ما جعل ثوابہا لغیرہ وان نواہ عند الفعل لنفسہ لظاہر الآیۃ
واما قولہ تعالی ان لیس للانسان الا ما سعی اے الا ما وہبہ لہ کرحمۃ اللہ انتہی حیث قال ہذا مسلم
ان الآیۃ وان کانت ظاہرۃ فیما قالہ المعتزلۃ لکن یحتمل انہا منسوخۃ او مقیدۃ وقد ثبت ایوجب التیسیر
الی ذلک وہو ما صح عنہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ ضحی بکبشین اقرنین احدہما عنہ والاخر عن امتہ فقد
روی عنہ جماعۃ من الصحابۃ وانتشر فخرجوہ فلا یبعد ان یکون مشہورا یجوز تقییدہ الکتاب
بما لم یحتملہ صاحبہ لغیرہ وروی الدارقطنی ان رجلا سالہ علیہ الصلوۃ والسلام فقال کان لی ابوان
ابر بہما حال حیاتہما فکیف لی ببرہما بعد موتہما فقال صلی اللہ علیہ وسلم ان من البر بعد الموت
ان تصلی لہما مع صلاتک وتصوم لہما مع صومک وروی ایضا عن علی عنہ صلی اللہ علیہ وسلم
قال من مر علی المقابر وقرء قل ہو اللہ احد احدی عشرۃ مرۃ ثم وہب اجرہا للاموات اعطی من
الاجر بعدد الاموات وعن انس قال یا رسول اللہ ان امہاتنا وبناتنا یخرجن من بیوتہم ویدعون
لہم فہل یصل ذلک لہم قال نعم انہ لیصل الیہم وانہم لیفرحون بہ کما یفرح احدکم بالطبق اذا اہدی
الیہ رواہ ابو حفص الکبیری وعنہ انہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اقرءوا علی موتاکم یس رواہ ابو
داؤد فہذا الحج ونحوہ مما ترکنا مؤولا لا طالۃ یبلغ القدر المشترک بینہ وہو النفع بعمل الغیر مبلغ
التواتر وکذا ما فی الکتاب العزیز من الامر بالدعاء للوالدین ومن الاخبار باستغفار الملائکۃ
للمؤمنین فنتوقف فی حصول النفع بعمل الغیر فیخالف ظاہر الآیۃ التی استدلوا بہا اذ ظاہرہا ان لا ینفع
استغفار احد لاحد بوجہ من الوجوہ لانہ لیس من سعیہ فقطعنا باستغفار ارادۃ ظاہرہا فقیدناہا
بما لم یہبہ العامل وہذا اولی من النسخ لانہ استبعل اذ لم یبطل بعد الارادۃ ولانہا من قبیل
الاخبار ولا نسخ فی الخبر انتہی اور بعض تفاسیر میں جو ذہب اجر کو جانب میت سے نائب حکمی
قرار دیکر ثواب عمل حج کو راجع کیا ہے طرف میت کی ہماری مدعا کے منافی نہیں اسلئے کہ نائب
حکمی قرار دینا مجرد اعتبار سے حقیقۃً نائب نہیں ہوتا مگر ساتھ اثابت نائب کر دینا اسکے یا حکم

شارع کے اور جب حقیقۃً نائب نہوگا اور ثواب عمل اوسکی کا طرف میت کی پہنچیگا تو مدعا ہمارا کہ
نفع پہنچنا ہے میت کو ساتھ عمل غیر کے حاصل ہے علاوہ یہہ کہ اس تقدیر پر بھی تو تقیید آیہ
کریمہ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ سے چارہ نہوگا اسلئے کہ آیہ کریمہ سے تو ظاہرا نفی نفع عمل انسان کے
واسطے انسان آخر کے مطلقاً سمجھی جاتی ہے خواہ بہ نیابت ہو یا بدون اوسکی پس جب نیابۃً ثواب
عمل کسیکا کسیکو پہنچنا مانا جائے تو بغیر تقیید آیہ مذکورہ کے کیونکر ہوسکیگا اور عبارت دوسرے
جو رسالہ ایضاح الحق سی مشعر عدم صحت شمار کرنے تقلید مجتہد معین کو ارکان ایمان سی اور جواز
انتقال کے نقل کی ہے وہ بھی کلام بلا برہان ہے معہذا ہمپر حجت نہین اسلئی کہ ہمنے تقلید معین کو
کب ارکان ایمان سی قرار دیا ہی اگر ہم رکن ایمان کہتی تو سب پر حکم فرضیت برابر کرتے اور مجتہد
کو وقت ظہور قوت دلیل مذہب آخر کے اور مقلد کو وقت ضرورت کے یا احتیاط کے بیچ جمع
مذہبین کے مع شرط عدم مخالفت مذہب اپنی کے اور مسائل غیر اجتہادیہ مین اجازت ترک تقلید
کیون دیتی ہم جابجا یہی کہتے ہین کہ جس شخص پر تقلید معین واجب ہی جن مسائل مین خواہ بالذات
یا بالعوارض وہ شخص ساتھ ترک کرنے اوسکے کے مستوجب تعزیر ہے نہ ہر شخص اور کلمات ابلہ فریب
اور نظائر شعریہ وخطابیہ جو مؤلف معیار بیچ مین لے آتا ہے مثبت مدعا نہین ہوسکتین پس ذکر کرنا
مؤلف معیار کا نظائر مذکورہ ایضاح الحق کو پھر اوسکی مدح بہت سی کرنا لا یغنی من الحق شیئا اور یہہ
جو مؤلف نے کہا کہ اگر ایک ہی مجتہد کی تقلید کا حکم کیا جاوی تو بعض اوقات مین مقلد تارک فرض
کا اور مرتکب حرام کا بنجائیگا تو جواب اسکا اولا کہلا ہے کہ ایسی وقت مین کہ مقلد کو تقلید مجتہد
اپنی مین بجہت کسی عارضہ کے ارتکاب حرام سی چارہ نہو تو ہمنے اُس حالمین حکم جواز تقلید مجتہد آخر
کا دیا ہی اور مواقع ضرورت کو حکم وجوب سی مستثنی کیا ہی فلا یرد علینا ہذا الکلام نقضاً اور ثانیاً
یہہ کہ یہہ عذر عند اللہ معتبر نہین ہی کہ کوئی شخص کہے کہ مجھہ مین طاقت عمل کی اوپر مذہب حنفی
کے مثلاً تھی مین حرام مین مبتلا ہوا جاتا تہا اسلئی مین نے تقلید معین ترک کردی اگر تقلید معین
کو ہم مطلقاً واجب کہتی تو مقلد کو یہہ کہنے کہ حرام سی بچنا بحسب ظاہر کے تیرے اختیار مین ہے تو
کیون اوسمین مبتلا ہوا اور دو نو مثالین جو مؤلف معیار نے دی ہین ہم اوسمین پوچھتی ہین کہ اگر
زوجہ مفقود الخبر برس دن کے بعد غلبہ شہوت سی مضطر ہو جاوی اور زنا سی نہ بچ سکے تو پھر کیا چاہئے

سے اب تو مذہب ایک بھی نہیں ہے کہ اوسکی تقلید کرکے عوام سنی ہو پس یا مطلق تقلید سے کو چھوڑے
اور اپنی حواس سی چھپا لے کرے یا احکام اسلام سی قطع کرے پس اگر ایسے مصالح باعث ہوں عدم
وجوب تقلید معین کے تو باعث ہونگے ترک مطلق تقلید کے بلکہ ترک اسلام کے وشتاقہ مرالا
تنقلے اور وہ کلام منقول تنویر العینین سی جسکا ترجمہ یہ ہے کہ تحقیق غلو کیا بعض آدمیوں نے اور
تعصب کیا بیچ التزام تقلید شخص معین کے یہانتک کہ منع کیا اجتہاد سی اور منع کیا تقلید غیر امام سے
سے بیچ بعض مسائل کے اور یہ ہی مرض سخت انتہی باآنکہ جوابات اسکی تفصیل سے پہلے گذر چکے ہیں
کہا جاتا ہے کہ مفاد اس کلام کا منع اور انکار وجوب تقلید مجتہد معین نہیں ہے بلکہ اس کلام میں
مذمت ہی غلو اور تعصب کے اس مقلد سی جو مجتہدین معتبرین فی الشرع کو اجتہاد سی منع کرے اور کسی حال
میں بضرورت یا بدونہا بعض مسائل میں بھی تقلید امام آخر نہ تجویز کرے اور یہ دونو باتیں ہم بھی
نہیں پسند کرتے ہیں نہ کسی مجتہد کو اجتہاد سی کب منع کیا ہے البتہ اُن سفہا کو جو لیاقت اجتہاد بلکہ
فہم کامل مثل علماء کاملین مقلدین کے بھی نہیں ہے اور اگر برہان یا حجت پیش کرتے ہیں تو دس من جملہ ایسے
مرتبہ فہم سے کرتے ہیں اور کچھ کچھ ترجمے ظاہر آیات اور احادیث کے سیکھ کر دعوی اجتہاد کرتے
ہیں اور ائمہ دین اور اکابر مجتہدین پر طعنے اور زبان درازیاں کرتے ہیں اور اکثر فرقہ اہل اسلام بلکہ
عامہ دین کو زندیق اور مشرک ٹھہراتے ہیں اس حرکت ناشایستہ سی منع کیا ہی اور اسیطرح وقت قوع
ضرورت وغیرہ میں واسطی مقلد کے اور وقت ظہور ضعف دلیل مجتہد اپنے کے اور قوت دلیل مجتہد آخر
کے واسطے مجتہد کے باعتبار اصل اور زمانہ سابق کے ہم ترک کرنا تقلید مجتہد اپنے کا جائز کہتے ہیں
پس یہ کلام ہمکو مضر نہوا اور عبارت شیخ عبدالحق مرحوم کی جو تحصیل التعرف سی نقل کی اوسمیں بعض
عبارت کو جو منافی مدعای مؤلف تھی حذف کرکے باقی کو ذکر کیا ہی چنانچہ بیان اسکا کلام شیخ مذکور
سی جو وارد کیا ہی شرح سفر السعادت میں عنقریب آتا ہی اور تصرف باطل مؤلف معبار کا واضح ہوتا ہے
معہذا یہ عبارت بھی ہمکو مضر نہیں اسلئے کہ اس کلام میں یہ فرماتے ہیں کان طریق المتقدمین انہم لا
یرون التزام مذہب معین واتباع مجتہد واحد بل کان للمجتہدین العمل باجتہادہم وکان سبیل العوام
ان یستفتوا الفقہاء ویرجعوا الیہم من غیر متابعۃ احد بعینہ انتہی یعنی طریقہ متقدمین کا یہ تھا کہ التزام
مذہب معین واجب نہیں جانتے تھے بلکہ مجتہدین اپنی اجتہاد پر اور عوام فتوای مجتہدین پر لاعلی التعیین

عمل کرتے تھے اور اس صنیع متقدمین پر کلام ابن حزم جو سابق مین گذر چکا بطور سند ذکر کیا ہے
بعد اسکے فرماتے ہین وانما حدث ذلک بعد تلک القرون من غیر انکار احد فحل ذلک محل الاجماع
یعنے جز این نیست کہ پیدا ہوئی تقلید مجتہد معین کے بعد قرون مذکورہ کے بغیر انکار کسیکے پس نہ
انکار کرنا علماء اور مجتہدین امت کا بمنزلہ اجماع کے ہوگیا بعد اس کلام کے شیخ مرحوم نے دلیل
صنیع متقدمین کی ذکر کی اب غور کرنا چاہیئے کہ اس کلام سے برائی تعیین تقلید کے کہان سمجھی گئی بلکہ
تعیین تقلید ایک مسئلہ اجماعی قرار پایا نزدیک شیخ مرحوم کے فانقلب ما نقلہ حجۃ لہ حجۃ علیہ اور وہ
ترجیح اور خیریت مختار متاخرین کے جو نزدیک شیخ کے قرار پائی ہے اور مؤلف معیار نے بنظر
تعصب اسکی طرف التفات نکی اسکا حال سنو کہ شیخ موصوف شرح سفر السعادت مین فرماتے ہین بعد
تحقیق اور بسط کے وفرمودہ اند کہ قبلۂ توجہ یکے باید چہ امام شریعت وچہ شیخ طریقت تا بنائی توحید
محکم گردد وقدم تحقیق راسخ چہ تشعب وتفرق اصل موجب تشعب وتشتت فرع بود پس ضبط نفس باصل
مرجوع الیہا فقہا اصولا وتصوفا لازم بود واین طریقہ متاخرانست وشک نیست کہ این محکم تر ومضبوط
تر است انتہی مختصرا پھر بعد نقل کرنے مذہب متقدمین کے فرماتے ہین واین مذہب بانصاف نزدیک تر
نماید وبفہم زود تر در آید ولیکن قرار داد علماء ومصلحت دید ایشان در آخر زمان تعیین وتخصیص مذہب است
وضبط وربط کار دین ودنیا ہم درینصورت بود از اول مخیر است ہر کدام را کہ اختیار نماید صورت دارد
ولیکن بعد از اختیار یکے بجانب دیگری رفتن نے توہم موطن وتفرق وتشعب در اعمال واحوال نخواہد
بود قرار داد علماء متاخرین برین است وہو المختار وفیہ الخیر انتہی اور یہہ کلام ملا علی قاری کا جو شرح
عین العلم سے نقل کیا ہے ومن المعلوم ان اللہ سبحانہ ما کلف احدا الی اخرہ علی تقدیر تسلیم صحۃ نقل یہہ
ہمکو مضر نہین اسواسطے کہ بالذات مع قطع النظر عن عروض العوارض یہہ بات واقعی ہے لیکن بر تقدیر عروض
عوارض کے حکم کیا گیا ہے تعیین تقلید کا اور اسصورت مین حکم الہی اسیطور پر ہے کما مر سابقا اور ثانیا یہہ کہ
کلام دوسرا ملا علی قاری کا جو رسالہ تشیع فقہاء الحنفیہ مین کہ معروف ہے رسالہ رد قفال کرکے فرماتے ہین
قلنا لا یجوز للقاضی ما قلتموہ بل یجب علیہ حتما ان یتعین مذہبا من ہذہ المذاہب اما مذہب الشافعی فی
جمیع الوقائع والفروع واما مذہب مالک واما مذہب ابی حنیفۃ وغیرہم ولیس لہ ان ینتحل من مذہب
الشافعی فی بعض ما یہواہ ومذہب ابی حنیفۃ فی الباقی ما یرضاہ لانا لو جوزنا ذلک لادی الی الخبط والخروج

من التقليد وهذا مما يرجع الى نفي التكليف وان مذهب الشافعي اذا اقتضى تحريم شيء مذهب الحنفية
اباحة ذلك الشيء بعينه او عكس الكيس فهو ان شاء مال الى المحل وان شاء الى الحرام فلا يتحقق الحكم
ثم ذلك اعدام التكليف وابطال فائدته واستيصال فائدته وذلك باطل انتهى مناقات عزيز رکھتا ہے
ساتھ کوم منقول شرح عین العلم کے تو اگر محل مذکور پر محمول کرو اسکو تو یون تطبیق کرو کہ کوم شرح
عین العلم ذکر کیا ہے دلیل مین مذہب بعض علماء کے جو وہ تقلید مذہب التعیین کو واجب نہین کہتی اور
کوم رسالہ تشیع الفقہا جو ہمنے نقل کیا ہے مبنی ہو اوپر تحقیق کے نزدیک انکے چنانچہ تفصیل اسکی ساتھ
نقل کرنے پوری عبارت شرح عین العلم کے غنریب ہوئی جاتی ہے اور تلبیس مؤلف معیار کی کہ جنبی کہلی
جاتی ہے اور بھی دو نو جواب بن سکتی ہین اس کلام ملا علی قاری کے ثم اغرب الفیاضی نقلہ انہ لو انتقل
حنفی الی الشافعی لم تقبل شہادتہ وان کان ذا لاکمالی او اخر الجواہر الخ اور تیسرا جواب اسکا یہہ ہے کہ
یہہ کلام معنے غریب کہنا عدم قبول شہادت منتقل کو محمول ہی اسصورت پر جسمین عیب لانیکا توہم اوپر
ائمہ مجتہدین کے نہو اور وہ انتقال جو محتمل طعنہ اور سوء ظن کا نہین وہ انتقال ہے عارف اولہ کا وہ بھی
غرض محمود کے کما مر من الشامی اور در صورت احتمال ناشی ہونے سوء ظن اور طعنہ کے خود ملا علی قاری روایت
تعزیر کو اور غیر مشروع ہونے انتقال کو تسلیم کرتے ہین چنانچہ متصل اسی کلام منقول مؤلف معیار کی رسالہ
سہم الفارض مین فرماتے ہین واما ما اشتہر عن الحنفیۃ من ان الحنفی اذا انتقل الی مذہب الشافعی تعزر واذا
کان الامر بالعکس یخلع فہو قول مبتدع ومخترع نعم لو انتقل طاعنا فی مذہبہ الاول سواء کان حنفیا او
شافعیا یعزر فقد تبرزنا نہ یجب حملہ علی ما تقرر وتحرر انتہی اور یہہ جو شرح اسپچاپی مین نقل کیا ہے کہ علماء
عراق نے اور ماوراء النہر نے سات مسئلون مین اوپر قول امام مالک اور امام شافعی کے فتوی دیا ہی حکم
کیا منسوخ ہونے یہہ کب دعوی کیا ہے کہ کسیصورت مین قول غیر امام اپنی کا اختیار کرنا درست ہی نہین بعض
صورت مین جنکا ذکر بار بار ہو چکا اختیار کرنا مذہب آخر کا ہم درست رکھتے ہین البتہ جب اعذار مذکورہ
موجود نہون تو چھوڑنا اپنے مذہب کا ہمارے نزدیک ممنوع ہی والا فلا اس محل مین ذرا عبارت درمختار
شامی مین غور کرو قال صاحب الدر نقلا عن المنیۃ والسراجیۃ والنہر الفائق وبہ اخذ القاضی کالمفتی
بقول ابی حنیفۃ علی الاطلاق ثم بقول ابی یوسف ثم بقول محمد ثم بقول زفر والحسن ابن زیاد وہو الاصح
منیۃ وسراجیۃ وعبارۃ النہر ثم بقول الحسن وصحح فی الحاوی اعتبار قوۃ المدرک والاول اضبط ولا یخرج الا

اذا کان مجتهداً بل المقلد متی خالف مذهبه لا ینفذ حکمه وینقض وهو المختار للفتوی کما بسطه المصنف فی
فتاواه وغیره وقدمناه اول الکتاب وسیجیء انتهی قال العلامة الشامی معلقاً علی قول المتن ولا یجوز الا اذا کان
مجتهداً ای لا یجوز له مخالفة المرتب المذکور الا اذا کان له ملکة یقتدر بها علی الاطلاع علی قوة المدرک و
بهذا رجع القول الاول الی ما فی المحاوی من ان العبرة فی المفتی المجتهد لقوة المدرک نعم فیه زیادة تفصیل
سکت عنه المحاوی فقد اتفق القولان علی ان الاصح هو ان المجتهد فی المذهب من المشائخ الذین
اصحاب الترجیح لا یلزمه الاخذ بقول الامام علی الاطلاق بل علیه النظر فی الدلیل وترجیح ما رجح عنده
دلیله ونحن نتبع ما رجحوه واعتمدوه کما لو افتوا فی حیاتهم کما حققه الشارح فی اول الکتاب نقلاً عن العلامة
قاسم وباقی قریباً عن المنقط انه ان لم یکن مجتهداً فعلیه تقلیدهم واتباع رایهم فاذا اقتضی المخالفة لا ینفذ
حکمه انتهی اور اسیطرح حال ہی مسئلہ زوجہ مفقود کا کہ اوسمین بجہت عذر وقوع ضرورت قویہ شرعیہ کی قول
مالک پر فتوی دیا گیا ہے فلانا فی ما قصدنا اور یہہ قول ان من علماء خوارزم یعنی من اصحابنا من اختار
عدم فساد الصلوة بالخطاء فیها اخذاً بمذهب الشافعی فقیل له مذهبه ذلک فی غیر الفاتحة فقال اخترت من
مذهبه الاطلاق وترکت التقیید انتهی ابن علا فروخ مکی نے قول سدید مین ابن نجیم سے نقل کیا ہی اور کہا
ہے کہ ابن نجیم نے بزازیہ سی نقل کیا ہے مولف معیار نے واسطی ابلہ فریبی کے اول اسکو بزازیہ سی نقل
کیا ہے پہر یہہ کہا کہ ابن نجیم نے بعض رسائل مین نقل کیا پہر کہا کہ فہامہ نے بھی قول سدید مین نقل
کیا تاکہ حمقا یہہ سمجھین کہ یہہ تین شخصون کا قول ہے اور مولف معیار کی نظر ان سب پر ہی نعوذ باللہ
سبحانه من هذه التلبیسات وقد وجدت کثیراً مثلها فی ذلک الکتاب لکن ترکت التعرض لها خوفاً
للاطالة واقتصاراً علی قدر الحاجة بہر حال اس قول سے خود واضح ہے کہ اس عالم خوارزمی نے قول
شافعی نہین اختیار کیا تھا اسواسطی کہ مذہب شافعی کا مطلق قراءة مین نہا بلکہ قراءة فاتحہ مین تہا
اور یہہ جو عبد العظیم مکی نے کہا کہ مذہب شافعی مطلق قراءة مین ہے اور فاتحہ مین خطای قراءة ہی
حکم فساد صلوة کرنا بجہت خصوصیت فاتحہ کے نہین ہی بلکہ بجہت لزوم فوت ہونے بعض فاتحہ کے کہ وہ
ایک رکن ہی ارکان صلوة سی نزدیک شافعی کے یہہ حکم ہے تکلف صرف ہی اور تاویل بسا بعید ہے
بلا حاجت اسواسطی کہ جسوقت خطاء قراءة سے فاتحہ مین حکم عدم جواز صلوة کیا اگرچہ باعث
رکنیت ہی کی ہو تو حکم جواز صلوة کا ساتھہ خطا کے مطلق قراءة مین علی الاطلاق نہ باقی رہا اور

تقلید کے لوگوں کو خصوصیت فاتحہ کا کچھ ضرور ہی نہیں بلکہ رکعت کے بھی اگر حکم عدم جواز
صلوٰۃ کا کیا جائیگا تو حکم جواز ساتھ خطائی قراءۃ کے علے الاطلاق باقی نہ رہیگا معہذا اختیار کرنا حکم
خوارزمی کا جواز صلوٰۃ کو ساتھ خطائے القراءۃ کے مطلقاً علے اتنی وجہ کان ہمارا معمول اب اور
ہمارے اتباع کا مقلد نہیں اور حکم اس خوارزمی کے مقلد نہیں ہیں فلا تشبث قولہ حجۃ علینا باآنکہ اختیار
کرنا خوارزمی کا بحث تقلید امام شافعی کے تھا کرا مر بلکہ ظاہر یہ ہے کہ یہ کہنا اسکا اجتہاد
ساتھ پہچاننے قوت دلیل کے تھا چنانچہ یہ قول اسی خوارزمی کا لہذا تقریر کے کلام محمد ان
المجتہد یتتبع الدلیل لا القائل اسپر صراحت دال ہے کہ میں نے اس حکم کو باجتہاد اپنی اور دیکھنے
قوت دلیل کے اختیار کیا ہے موافق فرمانے امام محمد کے حق مجتہد میں کہ وہ اتباع دلیل کیا کرتا
ہے اور قائل سے کام نہیں رکھتا اور بالفرض اگر تقلید شافعی بھی تسلیم کیجاوے تو بھی کچھ قباحت
نہیں اسلئے کہ مجتہد کو وقت قوت دلیل کے اور مقلد کو عند الضرورت وغیرہ تقلید غیر مجوز
کی گئی ہے بشرائطہ اور فتوی دینا متاخرین کا اوپر تخلیف شہود کے قائم مقام تزکیہ کے کرکے علی التسلیم
مبنی ہے اوپر وقوع ضرورت قویہ کے کہ اسبق اب محل غور ہے کہ مسئلہ مذکورہ مؤلف معیار کے بیچ
ترک تقلید امام اپنے کے اعذار مذکورہ سے جسمیں ہمنے ترک تقلید کو جائز کہا ہی جاتے نہیں ہیں
پس البتہ ترک تقلید سے جو بجہت اعذار مذکورہ کے جائز ٹھہرا یہ کب لازم آیا کہ ہر جاہل صرف
یا عالم غیر مجتہد کچھ ترجمہ قرآن شریف اور حدیث کا سیکھ کر امام ابی حنیفہ اور امام شافعی وغیرہ
رضی اللہ تعالے عنہم پر زبان تشنیع دراز کرے اور بلا عذر معتبر مذہب اپنی امام کا چھوڑ کر ضعفے
رفع یدین اور جہر بالتسمیہ اور تامین کرنے لگے اور کہے میں اپنے فہم سے حدیث پر عمل کرتا ہوں
اور تقلید کی مجکو کیا حاجت اور تمامی اکابر دین کو مثل امام ابی یوسف اور امام محمد اور امام زفر
وغیرہم اور مزنی اور طحاوی اور کرخی اور دبوسی وغیرہم کو باعث الزام تقلید امام مبین کے
علے الاعلان زندیق اور مشرک کہے چنانچہ اس قسم کے کلمات ایک رسالہ اشعار موزون میں جسکو
کسی سنیہ نے دہلی میں چھپوایا ہے موجود ہیں نعوذ باللہ من شر ہذہ الشہادۃ المبتدعین
الحقاد المتکلفین اور یہ جو عالمگیری سے روایت مجموعۃ النوازل نقل کی ہے مثل شیخ
الاسلام عطاء بن حمزۃ عن کعب العنبرۃ زوجہا بن عنبر وقیل ابوہ وکبر العنب ان دینہا

غيبة منقطعة وقد كان النكاح بشهادة الفسقة بل يجوز للقاضي ان يبعث الى شافعي المذهب ليبطل
هذا النكاح بسبب انه كان بشهادة الفسقة قال نعم وللقاضي الحنفي ان يفعل ذلك بنفسه اخذا بهذا
المذهب وان لم يكن مذهبه هي مسئلة القضاء على خلاف المذهب انتهى اور اس سے یہہ زعم کیا ہے کہ قضا
اور افتا بلا ضرورت اوپر مذہب غیر کے درست ہی دال ہی اوپر کمال نافہمی اور شدت بلادت کی اسواسطے
کہ معنی اس روایت کے یہہ ہین کہ جسوقت نکاح صغیر و صغیرہ کا ساتھہ ولایت ابوین کے واقع ہوا
اور پہر دونو صغیر جوان ہو گئے اور اسحال مین درمیان زوجین کے غیبتہ منقطعہ متحقق ہوئی
یعنے ایسی غیبت کہ منقطع ہے خبر سے یعنی زوج کی زوجہ کو اور زوجہ کے زوج کو خبر بھی نہین ملتی
تو اسوقت مین نفقہ بھی زوجہ کا اوپر زوج کے واجب ہی اور سوا نفقہ کے اور حقوق زوجیت بھی
ضروری ہین اور جوان عورت کا محفوظ رہنا ابتلای معصیت زنا وغیرہ سے ایسی حالمین خصوصاً وقت
تملے نفقہ واجب کے جانب زوج سے بہت عسیر ہی اب اس ضرورت سے اگر شافعی المذہب کیطرف کہ اونکے
مذہب مین شہادت فاسق کے صحیح نہین ہی برخلاف مذہب حنفی کہ اونکے یہان صحیح ہے اگرچہ واجب
القبول نہین رجوع کرین تاکہ بجہت عدم صحت شہادت شہود نکاح کے کہ وہ فاسق تھے بطلان نکاح کا
حکم کردے اور عورت مذکورہ مضیق ضرورت بلجیہ مین مبتلا نہ رہے تو درست ہی اور اگر اسی محل مین قاضی
حنفی المذہب بھی بسبب ضرورت مذکورہ کے مذہب شافعی پر حکم کرے تو جائز ہے پس بغور دیکھو کہ
اسجگہہ بلا ضرورت مذہب شافعی پر کب عمل کیا گیا اور اسکی اجازت روایت مذکورہ سے کہان سمجھی گئی اور
وقوع ضرورت کے مقتضای حکم مخالف مین رجوع کرنا طرف قاضی مذہب آخر کے بالاتفاق لازم نہین بعض فقہا
تو کہتے ہین کہ شافعی المذہب کیطرف مثلاً رجوع کرے اور بعض کہتے ہین جب ضرورت عمل کے مخالف مذہب
اپنی کے متحقق ہوئی تو خواہ مذہب مخالف والا حکم کردے خواہ مذہب موافق والا پس یہہ جو ہمنے کہا ہے
کہ وقت وقوع ضرورت کے عمل کرنا اور فتوی دینا اوپر مذہب مجتہد آخر کے درست ہی مراد اس سے
ضرورت حادثہ عامل اور مستفتی کی ہے اور نہ موجود ہونا قاضی مذہب آخر کا ضرورت نہین ہی واسطے
حکم قاضی مذہب اپنی کے تاکہ موجود ہونے سے یہہ ضرورت مرتفع ہو جاتی پس یہہ جو مؤلف نے کہا کہ اگر
عمل اور فتوی بمذہب مخالف ضرورت ہی کیوقت جائز ہوتا تو اس سائل کو عطاء بن حمزہ باوجودیکہ
شافعی المذہب موجود تھا اور ضرورت خلاف کرنیکی اپنی مذہب سے نہتی کیون حکم دیتی کہ حنفی قاضی اپنے

خلل کر داخل کر دی اسکے مختصراً ساقط ہوا اسلئے کہ مستفتی کو اس محل میں ضرورت قریبہ موجود تھی
اور اختلاف فقہا کا پیچ رجوع کے نشر قاضی مذہب آخر کے واسطے اقتضای حکم کے ظاہر ہی زوات
نہر الفائق اور قاضی خان سے قال العلامۃ الشامی وتقریرہ المسئلۃ محررۃ ممتنۃ الطہر التی تمت بہ
الشہر ثلثۃ ایام ثم امتد طہرا فانہا تنقضی العدۃ اے ان تحیض ثلث حیض وعند مالک تنقضی
عدتہا بستۃ اشہر وقد قال فی البزازیۃ المعتزلی فی زماننا علے قول مالک وقال الزاہد
کان بعض اصحابنا یفتون بہ للضرورۃ واعترض فی النہر وغیرہ بانہ لا داعی الے الافتاء بمذہب
الغیر لامکان الرافع الے مالکی یحکم بمذہبہ وعلے ذلک مشی ابن وہبان فی منظومتہ ہناک لکن
قدمنا ان الکلام عند تحقق الضرورۃ حیث لم یوجد مالکی انتہی وقال قاضی خان فی فتاواہ حکی
عن الشیخ الامام عبد الواحد الشیبانی انہ قال لا یفتی القضاۃ من التقلیدین الی الشافعی الذہب
فی فسخ الیمین المتفاوتۃ وبیع الرہن وغیر ذلک انما یجوز اذا کان المفوض یری ذلک بان قال
لاح اجتہادی الے ذلک اما اذا کان لا یری ذلک لا یصح تقلیدہ وقال غیرہ وہو احتیاط
یصح التقلیدین وان کان لا یری ذلک لان علے قول ابی حنیفۃ لو قضی بخلاف رایہ ینفذ قضاؤہ
فی اصح الروایتین فلان یصح تقلیدہ کان اولے انتہی راقم الحروف کہتا ہے کہ اس زمانہ میں
قول صاحبین کا مفتی بہ ہی یعنی قضا قاضی کی خلاف مذہب اپنی کے درست نہیں کما مر نقلہ
من فتح القدیر پس قول قاضی خان کا محمول ہوگا زمانہ سابق پر اور بھی ہم کہتے ہیں کہ روایت
مجموعۃ النوازل سے یہہ امر کب معلوم ہوا کہ حکم کرنا قاضی حنفی کا اوپر مذہب شافعی کے وقت
موجود ہونے قاضی شافعی کے جائز ہے بلکہ معنی اوسکے یہہ ہیں کہ بر تقدیر موجود ہونی قاضی
شافعی کے تو رجوع طرف شافعی کے چاہیے اور اگر حنفی بھی حکم کر دی بر تقدیر نہونی قاضی
شافعی کے تو درست ہی اور اسیطرح روایت منقولہ فصول عمادی محمول ہے ضرورت پر اور نماز
پڑھنا ابو الطیب طبری کا کہ شافعی المذہب تھی ساتھ بیٹہ طائر کے باوجودیکہ اونکے مذہب میں
نجس ہے بموافقت حنبلیہ کے اور ادا کرنا ابو عاصم حنفی کا نماز کو بطور شعار شافعیہ کے دلیل جواز
تقلید امام آخر کی بلا ضرورت واسطی غیر مجتہد کے نہیں ہو سکتا اسواسطی کہ محتمل ہی کہ ابو الطیب
طبری نے بسبب ضرورت فوت ہونی جمعہ کے اوپر مذہب حنبلی کے عمل کیا ہو چنانچہ اخیر قید مذکور

بیچ عبارت سید علامہ سمہودی کے جسکو مؤلف نے حذف کر دیا ہے اسپر دال ہے کما قال قلت و
معلوم انہ انما کان شافعیا یتجنب الصلوۃ بذرق الطیر فلم یتبعہ علیہ بذہبہ فی ذلک من تقلید المخالف
عند الحاجۃ الیہ انتہی اور ابو عاصم حنفی نے جو بشعار شافعیہ نماز پڑہی جز این نیست کہ جہر بالتسمیہ
اور رفع یدین وغیرہ جو مکروہات ہین مذہب حنفی کے بمراعات قفال کے واسطے تالیف قلوب اور ازالہ
بغض کے اختیار کئے جس طرح قفال نے اذان مین تکرار کر دیا کلمات واحدہ کو اسی سبب سے اس
صنیع سے تقلید شافعی کیونکر سمجھی گئی البتہ اسمین کلام ہے کہ ارتکاب ان مکروہات کا بمصلحت دینے
کسی محل مین جائز ہے یا نہین سو یہہ مبحث ہے آخر اور قطع نظر ازین فعل ابو عاصم کا مثبت احکام اور
حجت شرعیہ نہین ہے خصوصا جب ادلہ قاطعہ اور تصریحات ائمہ مخالف اوسکے موجود ہون کما مر
نبذہا وسیاتی نبذ پس اونکے تقلید کرنے سے واسطے شافعی کے جواز تقلید ثابت نہین ہوتا اور
یہہ جو رسالہ زینیہ سے نقل کیا ہے ولکن ان یؤخذ صحۃ الاستدلال من قول ائمۃ یوسف و صحۃ
البیع بغبن فاحش بناء علی جواز التلفیق فی الحکم بین القولین انتہی اس سے جواز تقلید امام آخر سے
کیا علاقہ مذہب امام ائمہ یوسف مذہب امام ائمہ و حنیفہ سے علیحدہ نہین ہے چنانچہ بیان اسکا
پیشتر نقل کلام شامی وغیرہ سے ہو چکا ہے پس اختیار قول امام ائمہ یوسف سے تقلید مذہب آخر
کی نہوئی اور نیز اس کلام سے جواز تلفیق بھی نہین مفہوم ہوتا اسلئے کہ معنی اس کلام کے تو یہہ ہین
کہ اگر تلفیق کے جواز پر مبنی کرکے اسطور پر حکم کرو تو ممکن ہے ابہ خواہ مبنی علیہ نزدیک دلائل کے
درست ہو یا نہو اور علی التسلیم کہا جاتا ہے کہ مطلقا تقلید امام آخر کس نے منع کی ہے اگر اس کلام
سے علی تقدیر فرض المحال جواز مفہوم ہوا تو صور جواز پر جسکو ہمنے مفصلا ذکر کر دیا محمول
کر لینا چاہیئے اور یہہ جو کلام شیخ عبد الحق سے نقل کیا ہے کہ بعض مسائل مین انسان حنفی ہو اور
بعض مین شافعی تو جائز ہے یہہ حضرت شیخ نے اگر کہا ہے تو موافق مسلک متقدمین کے جو بحسب
صواب دید زمانہ کے ترک کر دیا گیا نہ مطابق آرای متاخرین کے جو مختار ہے اور اوفق ہے
ساتھ مصلحت وقت کے چنانچہ یہہ مضمون خود کلام شیخ سے جو شرح سفر السعادت سے نقل
کیا گیا واضح ہو چکا اور دو فتوی مولوی حیدر علی ٹونکی کے جسکو مؤلف معیار نقل کرتا ہے
اوسمین استدلال اوپر مطالب مزعومہ مؤلف کے ساتھ انہی کلامون کے ہی جس کے جوابات پیشتر

دیدی گئی اور اگر کوئی نئی بات مولوی مذکور کی ہوتی تو وہ اس استناد کیا ہوتی با اینہمہ جو
معقول اسکو دیا جاتا لیکن حتی الامکان سخن نہ کی گئی اور یہہ جو میزان عارف شعرانی سے
نقل کیا ہے کہ ابن الامام ابن عبد الله یقول لم یبلغنا عن ائمة من الائمة انه امر اصحابه بالتزام
مذهب معین لا یرضی بمخالفته بل المنقول عنهم تقریرهم الناس علی العمل بفتوی من یعینهم
بعینه انتهی کلامه ثم قال وکان یقول ایضا لم یبلغنا فی حدیث صحیح ولا ضعیف ان
رسول الله صلی الله علیه وسلم امر امته من الائمة بالتزام مذهب معین لا یرضی خلافه
وما ذلک الا لان کل مجتهد مصیب الی آخر وسلم ہوا اور ہمکو مضر نہیں اسلئے کہ مبنی علی العموم
سب مسلمانوں پر تقلید معین کا وجوب بایں طور کہ خلاف اسکی صحیح نہ سمجھی نہیں کیا بلکہ وقت
ضرورت کے اور پہنچ جانے انسان کے مرتبہ اجتہاد کو اور درصورت احوط ہونے
مذہب امام آخر کے بشرط عدم ارتکاب مکروہ مذہب اپنے کے ہم بھی تقلید امام آخر جائز
رکھتے ہیں کما مر غیر مرۃ اور یہہ کلام امام شعرانی کا انہیں صورتوں میں سے ایک پر محمول ہے
اور یہہ فرمانا حق مجتہد میں ہی جسکو فہم اجتہادی ہے اور ماخذ احکام ساتھ حصول نظر
کشفی کے معلوم ہو گئی اور اوسنے انتہا سب احکام کی طرف عین واحد کی بنظر کشف دیکھی
اور جن مقصدین مجتہدین میں کہ نہ جنکو قوۃ اجتہادی ہے اور نہ نظر کشفی چنانچہ پہلی اسی کلام منقول
کی خود عارف شعرانی فرماتے ہیں سمعت سیدی علیا الخواص رحمة الله علیه یقول لا یبلغ
ادنی حفظه الکمل الا ان صار یعرف منازع جمیع الاحادیث الواردة عن رسول الله صلی
الله علیه وسلم وتعرف من این اخذها الشارع من القرآن فانه تعالی قال ما فرطنا فی الکتاب
من شیء فیعرف بهذه الشریعة من الاحکام هو ظاهر الماخذ للوفی الکامل من القرآن کما کان رضی
الله عنه المجتهد وان دونوا معرفتهم بذلک ما قدروا علی استنباط الاحکام التی لم یصرح بها انتهی
قال وهی منقبة عظیمة للکامل حیث صار یشارک الشارع فی معرفة منازع اقواله مودعة فی
القرآن العظیم بحکم الارث له صلی الله علیه وسلم انتهی فان قلت فهل یجب علی المجتهد
الاطلاع علی العین الاولی للشریعة لتقیید مذهب معین فالجواب نعم یجب علیه ذلک
لئلا یقبل فی نفسه ویقبل غیره فاحفظ یا اخی المقلدین المجوزین اذا انکشف حجابک فی

قولهم المصيب واحد ولعله امامي والباقي مخطئ يحتمل الصواب في نفس الامر فيها خلاف
ونزل قول من قال كل مجتهد مصيب على من انتهى سيره وخرج عن التقليد وشهد
اعتراف العلماء كلهم علمهم من عين الشريعة ونزل قول من قال المصيب واحد لا بعينه
والباقي مخطئ يحتمل الصواب على من لم يبلغ سيره ولا ترجح قولا منها على الآخر
اشكر ربك على ذلك والحمد لله رب العالمين اور دوسري جگهه فرماتے هين وكان سيدي
على الخواص رحمه الله تعالى اذا سأله انسان عن التقليد بمذهب معين الآن هل هو واجب
ام لا يقول له يجب عليك التقليد بمذهب ما دمت لم تصل الى عين الشريعة الاولى
خوفا من الوقوع في الضلالة وعليه عمل الناس اليوم فان وصلت الى شهود عين
الشريعة الاولى فهناك لا يجب عليك التقليد بمذهب انتهى اب بنظر انصاف ملاحظه
چاهيئے كه عارف شعرانى نے كسطرح مقلدين پر جنكو كمال ولايت اور نظر كشفى سى مرتبه
اجتهاد حاصل نهين هے حكم وجوب تقليد امام معين كيا اور كهاكه جو كوئى مقلدين مين سے
تقليد امام معين نكريگا تو خود بهى گمراه هوگا اور دوسرے مسلمانونكو بهى گمراه كريگا اور اسيطرح جانچا
كلام عارف شعرانى كا اور حضرت شيخ محيى الدين ابن العربى رضى الله تعالى عنه كا اسپر
ناطق هى انشاء الله تعالى تصريحات كلام انكى كى عنقريب آتى هين اور بهى عارف شعرانى
نے بعد نقل كرنے كلام امام جلال الدين السيوطى كے جسكو مؤلف معيار نے نقل كيا هے
فرمايا هے كه تجويز انتقال ايك مذهب سى طرف دوسرى مذهب كى جو مفاد كلام جلال الدين
سيوطى كا هے حق اهل كشف وشهود مين هے اور نهين تو هر مقلد پر واجب هے اعتقاد
ترجيح امام اپنى كا جبتك كه كمال ولايت كو نهين پهنچا اور نقل كيا اس مضمون كو امام
غزالى اور امام الحرمين اور ابن السمعانى اور هر ايسى سى تصريح انكى بهى هے وتمنعت سيدى
عليا الخواص رحمه الله تعالى لقول كل من نور الله قلبه علم ان سكوت العلماء على من انتقل
من مذهب الى آخر انما هو لعلمهم بان الشريعة تعمهم كلهم وتشملهم فيحمل قول من رجح قول امامه
على غيره على انه لم يبلغ الى مقام الكمال حال قوله ذلك وقد قدمنا في ايضاح الميزان
وجوب اعتقاد الترجيح على كل من لم يصل الى الاشراف على العين الاولى من الشريعة المطهرة

وبه صرح الامام ابو منصور ابن السمعانی والغزالی والسرابسی وغیرهم من الائمة وقالوا
لتلامذتهم یجب علیکم التقلید بمذهب امامکم الشافعی ولا یحل لکم عند الله تعالی فی
الفروع غیره انتهی قلت ولا خصوصیة للامام الشافعی فی ذلک عند کل من یسلم من التعصب
بل کل مقلد من مقلدی الائمة یجب علیه اعتقاد ذلک فی امامه ما دام لم یصل الی شهود
عین البینة الاولی انتہے یہانتک رفع ہوگئی سب توہمات فاسدہ اور شبہات کاسدہ
مؤلف معیار کے اور امید ہے کہ فہم کرے ذکی متوقد کلام مذکور ہماری مسمی و مضامین
ظاہر سنجید کہ دفع کرے ساتھ اوسکے ہر شبہہ جو عارض ہو کسیکو بیچ باب وجوب تقلید
معین کے اور چونکہ عادت مؤلف معیار اس کتاب مین اکثر جگہہ یون ہے کہ بلا غور اور
انصاف کے اور بے ملاحظہ سیاق و سباق کے کلام محققین کو اپنے مدعای باطل پر محمول
کرکے مخلوق الہی کو عوام الناس سی مغالطہ مین ڈالتا ہے اور جنکی کلام سی جب خود سند لاتا
ہے تو اونکو امام اور علامہ قرار دیتا ہے اور سوا اونکے اور محققین کو اور اونکو بھی جب اونکا
کلام مخالف غرض اوسکی نقل کیا جاوے تو لائق قبول نہین مانتا لہذا ہمنی بیشتر جگون پر انہین
اکابر کے کلام سے جو مقبول ہین مؤلف کی اور انہین کتب سی جنکی سند پکڑی ہے مؤلف
نے خلاف مدعای مؤلف اور رفع تخالف روایات کیا تا گنجایش عذر باقی نرہی اور مقبول
ٹھہرا مؤلف کا کلام اُن اکابر کو مبطل ہو جاوی نقول منقولہ مؤلف کا اور خلاصہ تمام
کلام ہماری کا یہ ہے کہ مقلد صرف ملتزم مذہب پر مسائل تقلیدیہ مین تقلید امام اپنی کی
علی التعیین واجب ہی جبتک کوئی ضرورت قویہ معتبرہ ترک تقلید پر باعث نہو اور جبتک
احتیاط مذہب غیر مین نہو اور جبتک قوت اجتہادی حاصل نہو اور در صورت وقوع ضرورت
معتبرہ کے اور احتیاط کے بیچ مذہب غیر کے بشرط عدم لزوم ارتکاب مکروہ مذہب مقلد
کے اور وقت پہنچ جانے مقلد کے مرتبہ اجتہاد کو اگرچہ فی الجملہ ہو بنظر کشفی یا استدلالی
چھوڑ دینا تقلید امام معین اپنی کا بغرض محمود ممنوع نہین اور جتنی نقول کلام اکابر کی نقل
کی ہین مؤلف نے بیچ باب عدم وجوب تقلید معین کے سب محمول ہین انہین حالات پر چنانچہ
اکثر کین اُسکی ذیلمین ہر روایت منقولہ مؤلف کی ہمنی ذکر کر دین اور جس صورتمین ہم وجوب

تقلید معین کا قول کرتے ہین اوسکو روایات مذکورہ سی ثابت کیا چنانچہ تعداد اُن روایات
مذکورہ کی اور سوا اوسکی اور بھی چند روایتین کلام ائمہ دین اور علماء محققین سی عنقریب آتے
ہین اور اگرچہ بعد اس تفصیل کے حاجت رد کرنے مقدمات ممہدہ اور تفریعات ممہدہ کی
نتھی مگر واسطی سمجھنے عوام مومنین کے چیزی بچیزی کلام رد مقدمات اور دفع تفریعات مین
بھی کیا جاتا ہے بنظر غور و انصاف ملاحظہ چاہیئے کہ مقدمہ اولی اور ثانیہ اور ثالثہ مسلم ہے
اور ہمکو مفر نہین کما سیظہر اور بچھہ جو مقدمہ رابعہ مین کہا ہے کہ جو مقلد صرف حدیث سی
کچھہ خبر نہین رکھتا ہو اگر حدیث کو قبول نکرے تو قبول نکرنا اسکا فرع تحقیق کی مثل ائمہ اربعہ
کے نہوگی بلکہ ترک کرنا حدیث کا ہوگا انتہے سرتا پا غلط ہے اور بمعنی اسواسطی کہ جو مقلد
صرف کہ حدیث سی کچھہ خبر نرکھیگا وہ حدیث کو قبول کر ہی نہین سکتا اسواسطی کہ اگر قبول کرنی
کے یہہ معنی ہین کہ مجملا یہہ کہی کہ فی الواقع بیان ارباب حدیث سی یہہ معلوم ہوا کہ یہہ حدیث
ہے خواہ متواتر ہو یا مشہور یا احاد تو یہہ مضمون ہر مقلد مانتا ہے اور غرض مؤلف معیار کی
اس سی متعلق نہین اسلئی کہ کلام مؤلف بیچ عمل بالحدیث کے ہی نہ بیچ اعتقاد حدیثیت کی اور
اگر یہہ معنی ہین کہ عمل کرنا اوپر مقتضای حدیث کے ہو تو مقلد صرف سی کہ حدیث سے
کچھہ خبر نہین رکھتا یہہ عمل محال ہی اسلئی کہ بغیر خبر رکھنے کے حدیث سی اور سمجھنے معانی اوسکی کے
عمل کیونکر کر سکیگا اور یہہ امر بہت واضح ہی اوپر ہر شخص کے کہ اپنی خبر رکھتا ہی پس بلاشبہہ
قبول نکرنا اسکا حدیث کو فرع تحقیق کی اور معرفت ضعف اور نسخ وغیرہ کے مثل ائمہ مجتہدین
کے نہین ہے لیکن یہہ ترک مذموم نہین ہی اسلئی کہ ترک مذموم جب ہوتا کہ کوئی مکلف باسا
عمل بالحدیث کے بنفسہ مامور ہوتا اور پھر وہ حدیث پر عمل نکرتا تو یہہ ترک مذموم ہوتا اور جب
مقلد صرف بحکم الہی مامور ہی ساتھہ اتباع اور عمل بالحدیث کے ساتھہ بیان مجتہدین کے
اور ممنوع ہے عمل کرنے سی بفہم خود اوپر حدیث کے مسائل تقلیدیہ مین تو اُس بیچارہ کو
سوا التقلید کے گزارہ نہین اور ترک ظاہر مقتضای حدیث سی جو مخالف ہو رای امام اوسکی
کے بحکم الہی چارہ نہین اب ایسا مقلد اگر قول مجتہد کو چھوڑ کر عمل بالحدیث ساتھہ بتانی کسی
مولوی کے کریگا تو قطعاً مخالف امر الہی کے اور تارک واجب ہوگا وقد مرّ منا مفصلا

اور اللہ تعالیٰ نے ذکر فرمایا السید السند الشافعی نے رسالۃ المختصر الفرض فی مسائل التقلید میں تحریر
کیا ہے کہ اجتہاد المطلق عامیا محضا اور بعض نے الحاوی لابن عبد البر من الائمۃ
من بعضہم الی جواز ان غیر المجتہد یجب علیہ الرجوع بقول المجتہد وان القول من بعضہم بمنع
العامی من التقلید انما ہو فی علم العقائد وتشاء اسے اور اسی جگہ سے کہ کوئی محبت
کہ جب مقلد محض کو مسائل تقلیدیہ میں قول مجتہد پر عمل واجب ہے اور ترک کرنا اسکا فی الواقع اور
نیز موافق تسلیم مؤلف کے بیچ مقلد اور کے حرام ہے تو در صورت مخالفت ظاہر حدیث کے
ساتھ قول مجتہد کے حدیث پر عمل کرنا چاہیئے اور قول مجتہد پر عمل کرنا چاہیئے یہی امور بہا
ہے امر الٰہی کا اور یہی مقتضا ہے اجماع علما کا والا حرام میں مبتلا ہونا ہوگا اور بلا تاویل حدیث
کے فہم معانی حدیث کو مجتہد پر حوالہ کرنا چاہیئے اور اگر کسی مقلد ذی فہم نے تاویل کرکے حدیث
کو راجع طرف مذہب مجتہد کے کر دیا تو جب بھی کچھ مضائقہ نہیں پس یہہ ترک مقلد کا عمل بالحدیث
کو وقت مخالف ہونے قول مجتہد کے خالصاً لوجہ اللہ اور ادا الحق الواجب ہوگا اور اتباع ہوگا
فرمان واجب العمل والاذعان فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون کا اسلئے کہ پہلے خوب مبین
ہو چکا کہ جاننا غیر مجتہد صاحب کا نصوص کو مسائل اجتہادیہ میں اور نجاننا دونو برابر ہیں پس جب
بسبب نہونے قوت اجتہاد کے علم مقلد کا نصوص میں بیچ حق استنباط احکام کے پایہ اعتبار
سے ساقط ہے تو اب سوا تقلید کسی مجتہد کے طریق عمل ممکن نہیں پس تاویل کرنا احادیث کا موافق
رای امام اپنے کے اور پھیر لانا ظاہر اوسکی کو محامل رای مجتہد پر کیونکر ممنوع ہوگا اور یہہ مقابلہ رای
امام کا ساتھ قول رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے نہیں ہے یہہ بعینہ اتباع ہی امر اللہ
اور امر رسول کا اور معلوم نہیں کہ جو صاحب مذہب مؤلف میار کا کسی امر میں مخالف ظاہر معنی کسی آیت
یا حدیث کے پڑیگا اور اوسمیں سوال کیا جائیگا تو کیا جواب دیگا اگر کوئی تاویل کریگا تو ہم کہیں گے
تو نے مراد ما قول المجتہد بل اتباعا لہوی نفسک اللہ تعالیٰ کے یا رسول اللہ صلے اللہ علیہ
وسلم کے کلام کے تاویل کی اور یہہ حرام ہی اور اگر نکریگا تو جمیع احادیث متعارضہ اور نصوص
مصروفہ عن الظواہر پر کیونکر عمل کریگا اور یہہ امر محال ہے کہ کوئی امر مختار اوسکا ظاہر نصوص کے خلاف
نہو پس جو جواب مؤلف کا ہی وہی جواب ہماری جانب سے سمجھنا چاہیئے اور یہہ جو مقدمہ [illegible]

کہا ہے کہ بعض متعصب جو بعض احادیث مین تاویل نے باعث اور دعوی نسخ اور ضعف کا
بیدلیل بلکہ بمجرد پابندی قول امام کے سی کرکے حدیث کو ترک کرتے ہین وہ ویسی نہین جیسی کہ
ائمہ اربعہ اسلئی کہ ائمہ سے دعوی نسخ وغیرہ کا خالصا لتحقیق دین اللہ اور جمعا بین الادلہ تھا
اور آجکل کے لوگونکو تاویل کرنا مراعاۃ لقول الامام مقابل قول رسول کے ہے انتہی یہی باطل
ہے اسلئی کہ مقلد پر اتباع قول مجتہد کا واجب ہے اور ترک کرنا ظاہر حدیث کا جو مخالف ہو قول
مجتہد کے ضرور ہے پس تاویل کرنا اسکا حدیث کو اثباتا واقرارا للتقلید الواجب اور اتباعا
للمجتہد نیابۃ عن المجتہد ہوگا پس یہہ مقابلہ کرنا ساتھہ قول رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے کیسا
بعینہ اتباع ہے حکم الہی کا یہانتک کہ اگر تاویل مقلد کی موافق قواعد تاویل کے اور مقبول نہو
تو جب بھی اتباع حدیث بنفسہ بغیر تبیین مجتہد کے نہین کرسکتا اور مولوی اسمعیل نے تنویر العینین مین
جو تاویل احادیث سی منع کیا ہے تو اول وہ مصور نہین ہے کہ کسی صورت مین کسی قول کو کسی مجتہد
کے سوا مجتہد اپنی کے قابل عمل نہ سمجھو اور حال مقلدین اہل تحقیق اس زمانہ کا ایسا نہین ہے اور
ثانیا یہہ کہ وہ کہنا انکا مبنی ہے اوپر عدم وجوب تقلید معین کے وقد اثبتنا خلافہ وابطلنا
قولہ ومن تجدد حدوثہ فلا یقوم کلامہ حجۃ علینا اور یہہ جو مقدمہ شاذ ہے مین کہا ہے کہ مقلدین
کو لازم ہے کہ چارون اماموں کو برابر سمجھین اور اسمین نقل شامی سی ساتھہ کلام ابن حجر کے
استناد پکڑی ہے حال اسکا سنو کہ طائفہ کثیرہ فقہا تو یہہ کہتے ہین کہ تقلید مفضول کی مع وجود
الافضل درست نہین اور سوا اونکے اور حنفیہ اور مالکیہ اور شافعیہ اور حنبلیہ یہہ کہتے
ہین کہ تقلید مفضول کی باوجود افضل کے جائز ہے اب علامہ شامی محقق ابن حجر شافعی
سے نقل فرماتے ہین کہ یہہ قول لمنفی کا کہ اگر ہمسی کوئی سوال کرے ہماری مذہب سے اور
مذہب مخالف ہماری سی تو ہمپر واجب ہی کہ کہین کہ مذہب ہمارا صواب ہے غالبا اور محتمل ہی
خطا کا اور مذہب مخالف ہماری کا خطا ہی غالبا اور محتمل ہے صواب کا کہ اسمین وجوب اعتقاد
ہے ترجیح مذہب اپنی کا محمول فرماتے ہین اس قول پر کہ مجتہد مفضول کو مفضول جانکر اوس کی
تقلید نہین جائز اور فرماتے ہین کہ یہہ قول ضعیف ہی بلکہ صحیح یہہ ہے کہ مفضول کو مفضول جانکر بھی
اوسکی تقلید کرنا درست ہے کما قال ثم اعلم انہ ذکر فی التحریر وشرحہ ایضا انہ یجوز تقلید المفضول

مع وجود الافضل وبه قال الحنفية والمالكية واكثر الشافعية وفي رواية عن احمد و
طائفة كثيرة من الفقهاء لا يجوز ثم ذكر انه لو التزم مذهبا معينا كابي حنيفة والشافعي قيل يلزمه و
قيل لا وهو الاصح وقد شاع ان العامي لا مذهب له اذا كانت ذلك ظهر لك ان ما ذكر من النسفي
من وجوب اعتقاد ان مذهبه صواب كعين الخطاء مبني على انه لا يجوز تقليد المفضول وانه يلزمه
التزام مذهب وان ذلك لا يتأتى في العامي وقد رايت في آخر فتاوى ابن حجر الهيتمي التصريح ببعض
ذلك فقد سئل عن عبارة النسفي المذكورة ثم صرح ان قول الشافعية كذلك ثم قال ان ذلك مبني
على التحسين من انه يجب تقليد الاعلم دون غيره والاصح انه يتخير تقليد ايهما شاء ولو مفضولا وان
اعتقده كذلك وحينئذ فلا يمكن ان يقطع او يظن انه على الصواب الخ محل غور ہے کہ اس قول میں
بحث کہاں ہی کہ مقلد کو چاہیئے کہ چاروں اماموں کو برابر سمجھے اسمیں تو یہ ہے کہ اگر مفضول کو مفضول
سمجھکر بھی تقلید کرلے اور جنکی تقلید نہیں کی انکو افضل جانے تو جب بھی جائز ہی بھلا اسمیں
برابری سی کیا علاقہ اور اسیطرح سمجھ لینا چاہیئے نقل کلام طحطاوی کا اور علی التسلیم ہم کہتے ہیں کہ اصل
مسائل مجتہدین کا ہمکو معتبر اور مؤلف معیار کو کچھ منفعت نہیں پہنچاتا چنانچہ حال اسکا در
تفاریع میں کہلا جاتا ہے اب سنو کہ یہ جو مؤلف تفریع میں کہتا ہے کہ جو شخص حنفی المذہب مثلا
ہو کر ایسی تخصیص اپنی مذہب کی کرتا ہے کہ شافعی مذہب کا مثلا کسی مسئلہ میں اتباع نہیں کرتا اور اسکو
ناروا جانتا ہے اور کرنیوالے کو طعن کرتا ہے تو ترک کیا اسنے بعض ما اتی به الرسول کو بحکم مقدمہ ثانیہ
کے اور ترک کرنا بعض ما اتی به الرسول کا حرام ہے بحکم مقدمہ اولی کے انتہی اس سے کیا مراد لیتا ہے
اگر مراد یہ ہے کہ وہ حنفی کسی مذہب مجتہد پر حالت ضرورت وغیرہ میں بھی جسکا ذکر ہو چکا ہی عمل
نہیں کرتا تو یہ رد اسکا ہم حنفیوں پر نہیں ہے اسلئے کہ ہم لوگ احوال مذکورہ میں عمل کرنا اوپر مذہب
مجتہد آخر کے تجویز کرتے ہیں کما مر اگرچہ نے نفسہ یہ رد اسکا قابل قبول اور لائق سمع قبول نہیں
اور اگر مراد یہ ہے کہ بغیر ضرورت اور احتیاط وغیرہ کے بھی عمل کسی مذہب پر نہیں کرتا تو وہ تارک
ہے بعض ما اتی به الرسول کا تو ہم اولا کہتے ہیں کہ اقوال ائمہ مجتہدین اور علماء محققین سابقین جو
پہلے مذکور ہو چکے سب دال ہیں اوپر وجوب تقلید معین کے اور عدم جواز عمل کے اوپر مذہب مخالف
کے پس دلیل نزاشیدہ مؤلف کی مقابل ان اقوال کے کیا سنی جائی اور ثانیا کہتے ہیں کہ وہ

حنفی المذہب بحکم مقدمۂ ثانیہ مؤلف معیار کے بجہت عمل کرنیکے اوپر مذہب حنفی کے اختیار کرنیوالا
ہے ما آتی بہ الرسول کا بحسب اوس ظن کے جسکو شارع نے اعتبار کیا ہی اور اوسکی اتباع کا حکم
کیا ہے وہ قیاس اور فہم اجتہادی ہے مجتہد کی اور نہین تو جسوقت کوئی مقلد خواہ علی التعیین یا
لا علی التعیین تقلید کسی امام کی حوادث مختلف فیہا مین کریگا تو وہ اسوقت مین تارک ہوگا بعض ما
اتی بہ الرسول کا اسواسطے کہ جمع کرنا درمیان دو حکمون مختلف کے حالت واحدہ مین محال ہے اور اگر
کہا جاوے کہ جب مقلد لا علی التعیین تقلید کرتا ہے تو کسیوقت ایکمذہب پر اور کبھی دوسرے پر اور علی ہذا القیاس
عمل کریگا تو ہر مذہب پر کہ مصداق ہی ما انزل کا عامل ہوا نہ تارک تو ہم کہین گے جسوقت موافق
تمہارے ہر مذہب مصداق ہے ما انزل کا تو کسیوقت مین اسکا ترک جائز نہوگا اور کبھی اختیار کرنی
سے ترک اسکا جو احیانا ہے اور وہ بھی حرام ہے اوپر تقدیر تمہاری کے کیونکر جاتا رہیگا علاوہ
یہہ کہ احکام منزلہ حوادث کے جدا جدا ہین اختیار سے بعض کے اختیار کرنا بعض آخر کا لازم
نہین پس ترک سی چارہ نہ بنیگا اور ارتکاب حرام مؤلف معیار سی کبھی منفک نہوگا اور ثالثا یہہ کہ جب
مذاہب اربعہ بقول مؤلف مصداق ما آتی بہ الرسول کے بسبیل دوران قرار پائی یعنے حق اور حکم
الہی دائر ٹھہرا درمیان مذاہب اربعہ کے اور مقلدین مامور ہوئی کہ جسکا چاہین اتباع کرین تو اس
تقدیر پر ہر مذہب علی التعیین مصداق ما آتی بہ الرسول کا کہنا قول کرنا ہے بالمحال پس کوئی امر
کسی مذہب کا بالیقین اور علی التعیین مصداق ما اتی بہ الرسول کا نہوا پس ترک کرنے مین اسکی حرمت
ثابت نہوگی اسلئی کہ حرمت تو ہوتی ہے ترک ما اتی بہ الرسول مین جو بالتعیین ہو خواہ یقینی ہو یا مظنون
اسکی ایسی مثال ہی جیسی خصال ثلثہ کفارہ یمین کے کہ ایک اونمین کا واجب ہی لا علی التعیین پس
ایک کی اختیار کرنے سی کفایت ہو جائیگی اور ترک واجب الہی کا کہ حرام ہے لازم نہوگا اور بر تقدیر
تسلیم عدم صحت قول امام نسفی کے کہ ہمینا صواب یحتمل الخطا و مذہب مخالفنا خطا یحتمل الصواب
اور تسلیم مساوات اعتقاد حقیت کی یہہ کب لازم آتا ہی کہ ہر مذہب علی التعیین مصداق ما انزل
کا بنجاے غایت یہہ ہے کہ مقلد اس تقدیر پر اپنے عقیدہ مین مذاہب اربع کو مساوی سمجھیگا یعنی
اسبات کے کہ مقلد ہر ایک کا انمین سی ناجی ہے اور لیاقت قبول مین چارون مذہب برابر
ہین اور وجوب تعیین تقلید جو بجہت عوارض کے ہوا ہی اور حرمت انتقال ایکمذہب سے طرف

دوسرے کے اس مساوات اعتقاد اور اعتقاد مساوات سے منافات نہیں رکھتا اور یہہ جو مؤلف نے
کہا کہ جو شخص مذہب حنفی کو اسطور پر اختیار کرے کہ سوا اوسکی سب مذاہب کو باطل اور قابل عمل نہ سمجھے
تو وہ تارک ما اتی بہ الرسول کا ہوگا اور جو شخص اور مذاہب کو بھی قابل عمل سمجھے اور پھر بطور
استحباب و جواز کے ایک ہی مذہب پر عمل کرتا ہے تو وہ تارک ما اتی بہ الرسول کا نہیں اور
اس مدعا پر بہت سی ادلہ واہیہ ذکر کیں اسکا حال یہہ ہے کہ عقیدہ وجوب یا جواز سے وجود
اور عدم ترک لازم نہیں ہے ما اتی بہ الرسول تو یہاں وہ احکام فروع ہیں پس اگر اعتقاد دینا
ایک مذہب کی تقلید واجب اور دوسرے پر عمل کرنا باطل سمجھکر ایک ہی کو اختیار کریگا جب بھی ترک اوس
دوسرے کا ضروری ہے اور اگر دوسرے کو بھی قابل عمل جانیگا تب بھی ترک کرنا لازم ہے وجود فعل
ساتھ ایقاع کے اور ترک فعل ساتھ عدم ایقاع کے ہوتا ہی عقیدہ وجوب و جواز کو اوسمیں
کچھ دخل نہیں البتہ اگر یوں کہتا کہ در صورت عقیدہ وجوب تعین کے ترک کرنا مذہب آخر کا درست
نہیں اور در صورت اعتقاد جواز کے ترک کرنا درست ہے تو گنجایش تھے اور جواب اس تقدیر
پر یہہ ہے کہ ہم مقلدین حنفیہ مذاہب مجتہدین آخرین کو غیر قابل عمل نہیں کہتے اور مقلدین ہر
مجتہد کے لئے عمل کرنا موافق مذہب اپنے اپنے کے اور وقت وقوع ضرورت وغیرہ کے اوپر مذہب
مجتہد آخر کے تجویز کرتے ہیں اور یہی معنی ہیں لائق عمل ہونے احکام شرعیہ کے نہ یہہ کہ بنسبت ہر
شخص کے ہر حال میں ہر حکم شرعی کا ادا کرنا واجب اور جائز ہو دیکھو نماز اور روزہ اور زکوۃ اور
حج بلکہ ادای شہادت توحید و اقرار رسالت بزبان عمدہ ترین احکام اسلام اور موقوف علیہ ایمان
و کمال ایمان ہیں اور باینہمہ حائض اور نفسا اور سکران اور صبی اور غیر مستطیع اور اخرس پر
فرض نہیں بلکہ بعض سے ادا کرنا صحیح بھی نہیں حرام ہے پس بنسبت بعض کے بعوارض یا بلا عوارض
عدم جواز و وجوب مستلزم عدم لیاقت عمل کو نہیں ہے اور ثانیا یہہ کہ جب مذاہب مجتہدین مصداق
ما انزل کا بسبیل دوران ہیں تو کسی مذہب کا ترک کرنا ما انزل کا ترک کرنا بالیقین یا بالظن الغالب
نہوا کہ حرام ہوتا اور جو دلیلیں مؤلف نے اسجگہہ گزاری ہیں سب مفید مدعای مولف نہیں تفصیل
جواب ہر ایک کی تو ساتھ ملاحظہ کلام سابق ہماری کے اوپر ذکی متوقد کے مخفی نہ رہیگی اب جو اسکا
اشارہ طرف جواب ہر ایک کے کافی ہے یہہ جو کہا مؤلف نے کہ یہہ دلیل اس مقلد کے حق میں ہے

جو کہ قسم ثالث کو اقسام تقلید سے اختیار کرے انہے قسم ثالث ٹھہرائی ہوئی مولف کی یہہ ہے کہ
تقلید کرے مقلد کسی امام معین کی بزعم وجوب کے اور اسیکو بدعت اور حرام کہا ہی تو اب کہا جائیگا
کہ اعتقاد وجوب تقلید امام معین جو مقلد نے کیا ہے اپنی واسطی کیا ہی یا سب مسلمانون کیواسطی اگر سب
مسلمانون کے واسطی کیا ہے تو کوئی مقلد عالم مین ایسا موجود ہی نہین کہ اپنی امام معین کی تقلید
ساری مسلمانونپر واجب کہی اور تمام اہل مذاہب حقہ کو باطل ٹھہرائے اور اگر اپنی واسطی اور دونو
جو اسکی شریک ہین امور موجبہ وجوب تقلید معین مین اونکی واسطی وجوب کا قول کیا ہے تو اسوقت بھی
قائل تارک بعض ما اتے بہ الرسول کا کب ہوا دیکھو خود مولف نے تخصیص کرنا ایک مذہب کا بعارضہ
عدم استطاعت وغیرہ تجویز کیا ہے پس اگر بعوارض وجوب کسی قسم خاص مکلفین پر ہو تو کیا مضائقہ
اور دلیل ثانی جو حدیث ابن مسعود سی گزاری ہی کہ جو شخص بعد نماز کے سیدہی طرف بیٹھنے کو حق لازم
سمجھے تو اوسنی نماز مین حصہ شیطان کا گردانا مقتضا اسکا تو یہہ ہے کہ بلا دلیل کوئی شخص اپنی خیالات
سے وجوب وجواز نہ گڑھ لے اور قائلین وجوب تقلید معین کے لئی تو ادلہ واضحہ کتاب وسنت اور
اقوال مجتہدین سی موجود ہین پس اونپر یہہ حدیث کسطرح حجت ہوسکیگی کما مر مفصلا اور دلیل ثالث
جو اجماع منقول قرافی سی لایا ہے جواب اسکا بوضاحت تمام پہلے ہو چکا اور پھر ہم کہتے ہین کہ ملا علی
قاری نے رسالہ تشییع الفقہاء الحنفیہ مین فرمایا ہے کہ نہ منع کرنا صحابہ کا مسلمانونکو تقلید لا
علی التعیین سے بجہت ضرورت عدم کفایت مذاہب مجتہدین صحابہ کی واسطے حوادث مستفسین کے
تھا کما قال فان قیل التمسک فی عہد الصحابۃ رضی اللہ تعالی عنہم کان الواحد من الناس مخیرا بین ان یاخذ
فی بعض الوقائع بمذہب الصدیق الاکبر وفی بعضہا بمذہب الفاروق قلت انما کان کذلک
لان اصول الصحابۃ لم یکن کافیۃ لعامۃ الوقائع ولا شاملۃ لکافۃ المسائل لانہم لم یتفرغوا لتفریع
التفاریع وتمہید الاصول والتفاصیل فلاجل الضرورۃ یحل للمقلدین اتباع الصدیق فی بعض
الوقائع واتباع الفاروق فی بعضہا واما فی زماننا فمذہب الائمۃ کافیۃ لمعرفۃ الکل فانہ ما من
واقعۃ تقع الا ونجدہا فی مذہب الشافعی او غیرہ نصا او تخریجا فلا ضرورۃ الی اتباع الامامین انتہی
حاصل کلام ملا علی قاری کا یہہ ہے کہ یہہ نہ منع کرنا صحابہ کا اجماعا تھا بلکہ بجہت ضرورت کے تھا
اور کوئی دلیل ثبوت اجماع منقول قرافی پر قائم نہین اور نہین تو ملا علی قاری اور امام فخر الدین

الرازی اور امام الحرمین اور ابن صلاح اور امام ابی الفتح البغدادی اور امام غزالی اور ابن السمعانی اور
علامہ تقی الدین السبکی وغیرہم من المحققین جنکی تصریحات سابقہ وجوب تقلید معین کے کہ جنکین مخالفت ہوگا
صحابہ کی کیونکر کرنے غور تو کرو اگر یہی اجماع ہے کہ مثلاً کوئی کام زمانہ صحابہ مین یا قرون ثلاثہ مین ہوا
تنہا اور کسی مصلحت یا ضرورت سے یا بدون نیت اجماع کرنیکے اور پر ترک اوسکی کے صحابہ اوسکو ترک کرتے
سے تو بحیثیت اجماع ہو جاوے اور پر حسب اس اصل کے تو لاکھون جزئیات واجبات اور مندوبات اور مباحات
کے جیسے کتب رقیق مسائل مین مدون کرنا اور مدارس اور پل اور رباطات بنوانا اور تصنیف کرنا مولف
معیار کو کہ بزعم اوسکی فعل حسن ہے اور ہزارون قسم کی اطعمہ اور ملبوسات کھانا اور پہننا سب حرام
ہو جاوینگی اسلئے کہ یہ سب فعل اس تقدیر پر مخالف ہونگی اجماع صحابہ کے تو پھر ہمین اہل اسلام کا کیا ٹھکانا کیونکہ
ولا یقول بہ احد من المومنین بلکہ اجماع نام ہے اتفاق اہل حل و عقد کا اوپر کسی امر کے کہ معروف بہ بدیہی الاصول
وغیرہ ہو اتفاق بقیۃ اہل الحل والعقد من امۃ محمد صلے اللہ علیہ وسلم انتہی اور بہت ظاہر ہے کہ اتفاق فعل
اختیاری ہی بغیر ارادہ اتفاق کے نہین ہو سکتا خواہ بقول ہو یا بسکوت یا بالفعل کما قال فی شرح بدیع
الاصول فی تفسیر الاجماع بالمعنی اللغوی فالعزم والاتفاق علی الشیء بالتصمیم یقال اجمع فلان علی کذا
اذا عزم علیہ انتہی تو بمجرد نہ منع کرنے صحابہ کے کسی امر کو بغیر انضمام قرائن ارادہ اور نیت اجماع کے
اجماع منعقد نہین ہوتا اور اس کلام سے کھل گیا جواب دلیل رابع مولف معیار کا اسواسطے کہ عدم وجوب
تعیین تقلید کا زمانہ صحابہ مین بسبب ضرورت کے تھا وقد مر ذکرہ پس قیاس کرنا مجتہد معین کو جو وقت غیر ضرورت
مین ہے اوپر مجتہد معین کے جو حالت ضرورت مین ہو قیاس مع الفارق ہی فلا یصح اور جو مولف نے
اعتراض کیا کہ قیاس سوا مجتہد کے اور کو جائز نہین تمنے قیاس کیونکر کیا پھر جواب اسکا خود یون دیا کہ یہ
قیاس نہین ہے بلکہ دلالۃ النص ہے جسکو عوام بھی سمجھتے ہین انتہی ماشاء اللہ مولف کو کسقدر الفاظ اصول
برزبان ہین وہ قیاس جو مجتہد کو درست اور غیر مجتہد کو منع ہی اور وہ دلالت النص جو عوام بھی سمجھتے ہین
وہ قیاس ایک حکم کا ہے اوپر حکم آخر منصوص کے اور اسیطرح دلالۃ النص نہ قیاس احوال ایک انسان کو جیسے
مجتہد معین اوپر احوال انسان آخر کے جیسے صحابہ کرام اور قطع نظر ازین اسکو دلالۃ النص ٹھہرانا بہت عجیب ہے
دلالۃ النص تو وہی جسکو عوام بھی سمجھ لین امام رازی اور امام الحرمین اور امام غزالی اور جو ایسی اور ابن
السمعانی اور ابن صلاح اور ابن ہمام وغیرہم جنکی تصریحات کلام مین ہو چکین مرتبہ عوام کسی بھی کمتر ہین

تتمہ عبارت معیار

اور دونوں قسم کے مقلدوں کی طرف سے یہ عذر کہ ہم لوگ مذہب دوسرے امام کا سوائے مذہب امام اپنے کے یقیناً ما اتاکم الرسول جانتے ہی نہیں بنا بر قول خلاف
نسخے کے تو ترک کرنا ہمارا مذہب شافعی کے مسئلہ کو موجب ترک ما اتاکم الرسول کا نہوا نہیں بن سکتا بحکم مقدمہ سادسہ کے فافہم وتشکر اور اس جگہہ سے کوئی یہہ سمجھے کہ اس
دلیل سے لازم آتا ہے کہ ہر ایک کو واجب ہوا کہ ہر مذہب کے تمام مسائل پر عمل کیا کرے ورنہ ترک بعض ما اتاکم الرسول کا لازم آویگا سو یہہ دلیل اہل اس مقلد کی حق میں جاری
ہوتی ہے جو کہ قسم ثالث کو اقسام تقلید سے اختیار کرے اور جو مقلد تخصیص مذہب معین کی بطور قسم ثانی کے اختیار کرے وہ حقیقۃً تارک بعض ما اتی بہ الرسول کا نہیں ہے بلکہ حامل بمقتضاء حرم
نص کے ہے اسلئے کہ تخصیص اسکی یا بنظر عدم استطاعت کی ہوگی یا بنظر استغناء اسکی ہوگی کہ نص سے عموماً اتباع ما اتی بہ الرسول کا ثابت ہوتا ہے پھر اگر حنفی مذہب کے مسئلہ کے ضمن میں اخذ ما اتی بہ الرسول کر لیا تو
بھی کافی ہے تو اسنظر سے ترک بعض کا نہوا نظیر اسکی یہہ ہے مثلاً عموم آیت فاقرءوا ما تیسر من القرآن سے فرضیت قرءۃ کی نماز میں بدون تعیین کی ثابت ہوتی ہے تو اگر کسی شخص نے بنظر اسکی کہ تحقق
عام کا ایک فرد میں ہو جاتا ہے یا بنظر اسکی کہ مجھے تمام قرآن کی حفظ پر طاقت نہیں پارہ عم کو واسطے قرأت کے نماز میں خاص کر لیا ہے تو اس شخص نے باقی قرآن کی قرأۃ کو ترک نہیں کیا ہاں اگر کوئی شخص
پارہ عم کو باوجود قدرت کے تمام قرآن پر اسنظر سے کہ پارہ عم کا پڑھنا نماز میں واجب ہے اور باقی قرآن پڑھنا درست نہیں خاص کر لے تو بیشک اسنے قرآن کو ترک کیا اور مرتکب ممنوع کا ہوا جیسا کہ مقلد
بتقلید قسم ثالث باوجود علم ایک مسئلہ کے بموجب مذہب دوسرے امام کی اسنظر سے کہ ہمکو سوائے اتباع اپنے امام کے کسیکے پیروی درست نہیں اس مسئلہ کو عمل میں نہیں لاتا تو بیشک ترک کیا اسنے بعض ما اتاکم
الرسول کو بخلاف مقلد مخصص بتقلید قسم ثانی کی کہ تخصیص اسکی بنظر کفایت یا عدم استطاعت عملاً لعموم النص ہو تو ثابت ہوا کہ ایسے مقلدین تارک بعض ما اتی بہ الرسول کی نہیں اور اثبات تقلید ہر مذہب سے ہر مسئلہ
کی واجب نہیں فافہم دوسرے دلیل حدیث اسود کی ابن مسعود سے قال قال عبد اللہ لا یجعل احدکم للشیطان شیئاً من صلوتہ یری حقاً علیہ ان لا ینصرف الا عن یمینہ لقد رأیت رسول اللہ صلعم کثیراً ینصرف عن یسارہ
روایت کی اسکو امام بخاری نے حاصل ترجمہ فرمایا ہے عبد اللہ بن مسعود صحابی جلیل الشان نے کہ جو کوئی امام یہہ التزام کرے کہ بعد قراغت کی نماز کے دہنی ہی طرف کو پھر کر بیٹھے اور بائیں طرف نہ بیٹھے تو اسنے نماز میں سے
شیطان کا حصہ ٹھہرا دیا اسواسطے کہ میں نے رسول اللہ کو بہت دفعہ بائیں طرف کو پھرتے دیکھا ہے شیخ الاسلام عینی حنفی نے فرمایا ہے کہ یہہ حدیث ابن مسعود کی اسکی متعین ہے جو دہنی طرف ہی کے پھرنے کو ضروری اور واجب
جانتا ہے اور اگر واجب بخانی نود و نوطر فنی برابر ہیں لاکن دہنی طرف اولی ہے چنانچہ شرح بخاری میں فرماتے ہیں تحت اس حدیث کی فکانہ یری حتمہ وجوبہ اما اذا لم یتوہم ذلک فستوی فیہ الامران ولکن جہۃ الیمین اولی
اور طیبی نے فرمایا ہے کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جو کوئی ایک امر مستحب یعنی جیسا کہ اسمقام میں اختیار کرنا جانب یمین کا ہے خوب مرار کر کبھی اسطرح کہ کبھو اسکو نچھوڑے تو اس سے شیطان نے حصہ پایا اشتلال کا پھر کیا حال اس
شخص کا جو امر منکر اور بدعت پر مصر ہو چنانچہ شرح مشکوۃ میں فرماتے ہیں تحت اسی حدیث کی وفیہ ان من اصر علی امر مندوب جعل عزماً ولم یعمل بالرخصۃ اصاب منہ الشیطان من الاضلال فکیف من اصر علی بدعۃ

۲۰۰

اور اسی جگہہ سے ہے جو فقہائے لکھا ہے کہ سجدہ شکر کا فی نفسہ مستحب ہے لاکن بعد نماز کی مکروہ ہے اسجہت سے کہ عوام دیکھکر واجب جانینگے یا سنت سمجھینگے چنانچہ در المختار میں فرماتے ہیں وسجدۃ الشکر مستحبۃ
یفتی بکراہتہا بعد الصلوۃ لان الجہلۃ یعتقدونہا سنۃ او واجبۃ وکل مباح یؤدی الیہ فمکروہ انتہی وہکذا فی سائر کتب الفقہ اور طحطاوی نے کہا ہے کہ یہہ کراہت تحریمی ہے تو اس حدیث کی نحوی سے مطابق
تفسیر مجتہدین اور فقہا کی جبکہ کسی امر مستحب کا التزام اور اسپر اصرار اور ہٹ کرنا فعل شیطانی اور مکروہ تحریمی ہوا تو التزام اور اصرار حتماً اور وجوباً ایک مجتہد کے مذہب کا جو مخالف اجماع قرون ثلثہ کی اور مخالف
قرآن کے ہے کیونکر بدعت نہوگا تیسری دلیل اجماع صحابہ کا جو قرافی نے نقل کیا ہے واجمع الصحابۃ علی ان من استفتی ابا بکر وعمر وقلدہما فلہ ان یستفتی ابا ہریرۃ ومعاذ بن جبل چنانچہ صاحب مسلم الثبوت نے حاشیہ منہیہ میں
نقل کیا ہے اور فاضل قندہاری نے ناقلاً عن التقریر منتظم الحصول میں نقل کیا ہے اور مولانا عبد العلی نے شرح مسلم میں نقل کر کے اسپر تفریعات کی ہیں اور عبد الوہاب شعرانی نے میزان میں نقل کیا ہے اور تمام کتب اصول
میں مذکور ہے فالاقوی اجماع الصحابۃ یعنی قوی تر اجماع صحابہ کا ہے خلاف اس اجماع کا مقبول نہیں بلکہ مردود ہے واجماع تمام مسلمین کا قرون اولی میں چنانچہ روایت ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۶ و ۷ و ۸ و ۹ و ۱۰ و ۱۱ و ۱۲ و ۱۳ سے
بوجہ بسط پچھلی معلوم ہوا پس جبکہ کل صحابہ اور تمام مومنین کا قرون اولی میں اسپر اجماع ثابت ہوا کہ کبھی ایک مجتہد کی تقلید کرتے اور کبھی دوسرے مجتہد کی پھر ایک ہی مذہب کا التزام کرنا اور اسکو واجب جاننا اور
تارک اس التزام کو گمراہ جاننا اور لامذہب کہنا اور لائق تعزیر کی جانکر تعزیر دینی اور مردود الشہادۃ کہنا پھر نسبت ایسے عقیدہ والے کی بدعت ضلالہ اور حرام نہیں تو کیا ہے اور مستند ایسی عقیدہ اور عمل کا مصداق
اس آیہ کریمہ ویتبع غیر سبیل المومنین کا کیونکر نہوگا اور مصداق من شذ شذ فی النار کا اس حدیث سے اتبعوا السواد الاعظم ومن شذ شذ فی النار کسطرح نہوگا چوتھی دلیل قیاس مجتہد معین کا ائمہ اربعہ میں سے مجتہد
معین پر خلفاء اربعہ میں سے تصویر اسکی یہہ ہے کہ جبکہ ابو بکر الصدیق رضی اللہ عنہ کہ جنکی اجتہاد سے کسیکو انکار نہیں اور فضائل اونکی اظہر من الشمس ہیں باجماع اہل سنت کی تقلید بالتخصیص انکی واجب نہوئی اور کوئی
مذہب انکا خاص کر التزام نہیں کرتا تھا تو اب مثلاً ابو حنیفہ کی تقلید بالتخصیص طریق اولے واجب اور لازم مسلمین ہوگی پس قول اسکی واجب ہونیکا حرام ہوگا بحکم آیہ کریمہ ولا تقولوا لما تصف السنتکم الکذب
ہذا حلال وہذا حرام لتفتروا علی اللہ الکذب اور اس استدلال سے ہماری کسیکو یہہ شبہہ نگذری کہ غیر مجتہد ہو کر قیاس کیوں کیا اسلئے کہ یہہ وہ قیاس نہیں جو کہ مستنبط علت سے ہو اور مختص مجتہد کے
ہوتا ہے بلکہ یہہ دلالۃ النص ہے کما فی قولہ تعالی ولا تقل لہما اف دلالۃ علی نہی الضرب ودلالۃ النص کو عوام بھی سمجھتے ہیں چنانچہ شیخ ابن الہمام تحریر میں فرماتے ہیں دلالۃ النص تخالف القیاس فی ان
القیاس یختص بالمجتہد ودلالۃ النص لفہمہا العوام انتہی اور قیاس کہنا اسمیں کو امام رازی کے مذہب پر مبنی ہے چنانچہ مسلم میں کہا ہے وجمہور الحنفیۃ والشافعیۃ علی انہ یعنی بہ دلالۃ النص لیس
بقیاس وقیل قیاس جلی واختارہ الامام الرازی انتہی ہکذا فی منتظم الحصول تنبیہ جناب مؤلف نے دعوی وجوب تعیین پر یہی دلیل فرمائی تھی کہ جبکہ چار مذہب کی تعیین واجب
ہوئی تو ایک کی تقلید بھی ہو گئی کیونکہ یہہ ایک بھی تو انہیں چار میں سے ہے تو اوسکی مثال ایسی ہوئی کہ جبکہ چار جنت ہوئی تو ایک بھی جنت ہو گیا سو یہہ تو ایسی دلیل ہے کہ بیشک
کسی جاہل محض سے بھی صادر نہیں ہوئی چہ جائے علما اور اس سے ہرگز وجوب ثابت نہیں ہوتا اور اس سے ہیچ ان نے عدم التزام مذہب معین کو باستدلال چار دلیلوں کی اور بشہادت تنقیص روایات سلف اور
خلف کے جو ہر ایک انمیں سے مدلل بدلائل ہے بعض روایتوں میں اجماع امت کو حجت ٹھہرایا ہے اور بعض میں عدم وجود دلیل وجوب تعیین کو سند پکڑا ہے اور بعض میں عموم آیہ قرآنی کو دلیل گردانا ہے
اور کسی میں قواعد اصولیہ اجماعیہ کو حجت ٹھہرایا ہے ثابت کر دیا تو اب قول کسیکا جو مصداق ہے من شذ شذ فی النار کا بلا دلیل کسطرح مقابل دلائل اور روایات مدللہ کی ہو سکتا ہے اور جو ایک دو
قول ضعیف جناب مؤلف نے اخیر میں بیان کئے نقل کئے ہیں کیونکر معارض ایسی حسین دلائل اور روایات کی ہو سکتے ہیں اسواسطے بعد تحقیق کی حاجت رد کرنے ان اقوال ضعیف مؤلف کی نہیں ہے
لاکن چونکہ بعض طبائع کو جو کہ اصول فقہ سے واقف نہیں پہر بھی اسکے باقی کلام سے دھوکا ہو جائیگا اسلئے ضرور ہوا کہ باقی کلام کو مع ان روایات کے رد کیا جاوے فلنشرع

کہ یہہ لوگ نہ سمجھے اور مخالفت دلالۃ النص کے کرنے سے برات مؤلف کی اوپر اکابرون کے دیکھنی ہے اور قوت
فہم سمجھنی اور جب حال تحقیق روایت منقولہ مؤلف کا جسپر عدم وجوب تقلید معین مین اعتماد کیا تھا بخوبی
کھل چکا اور کذب دعوی ملال اور مبرا ہونیکا واضح ہوگیا تو یہہ بات معلوم ہوگئی کہ دعوی عدم وجوب
تقلید معین کا مصداق ہے من شذ شذ فی النار کا اور خارج ہی سبیل مومنین سے اور بعد اتمام بحث کے
اور بھی حکایات وجوب تقلید شخصی کی لکھی جائینگی لیکن پہلے حال سنو وجوہ بطلان عدم وجوب تعیین تقلید کا
اور جوابات دیکھو تردیدات مؤلف معیار کے **قال صاحب التنویر** اور بیان باطل ہونے تقلید کا بطریق
عدم تعیین کے ساتھہ کئی طریقون کے ہی طریق اول یہہ ہی کہ جب تقلید ثابت ہوئی اس آیۃ سے فاسئلوا
اہل الذکر تو مقتضا اسکا یہہ ہوا کہ اسپر عمل کرکے بری الذمہ ہو جائین ہم بالیقین جہد و تکلیف تقلید
کیسی سو یہہ بات حاصل ہوتی ہے تقلید مذہب معین مین ساتھہ چہہ وجہون کے وجہ اول یہہ ہی کہ
اسمین احتمال ہے پڑنیکا خلاف اجماعیات مین الخ **قال مؤلف المعیار اقول** غرض مؤلف کی
وجہ اول سی یہہ ہے کہ عدم تعیین مذہب مین احتمال ہے پڑنیکا ان صورتون مین جو باطل ہین باجماع
مرکب ائمہ اربعہ کی الی آخر ما قال پس معلوم کرنا چاہیے کہ یہہ قول مؤلف کا باطل ہے اسلئی کہ ایسی
صورت مین ترکب اجماع مرکب ممنوع ہی اسواسطی کہ اجماع مرکب مین اتحاد مسئلہ شرط ہی اور اسجگہہ مسائل
مقلد فیہا مختلف ہین الخ **اقول** وباللہ سبحانہ التوفیق اصل مدعا مولف تنویر کا یہہ ہے کہ جسوقت
تقلید امام معین علی الاطلاق واجب نہوگی تو مقلد جس مسئلہ مین چاہیگا ہر مجتہد کا اتباع کریگا تو اس
تقدیر پر بعض صورتین تقلید کی واسطی کئی مجتہدون کے ایسی واقع ہونگی کہ مجموعہ فعل مکلف کا خارج
ہوگا اجماع ائمہ سے مثلا صحت صلوۃ یہہ حکم واحد ہی اب کسینے اسکی بعض شرائط مین اقتدا کیا مذہب
امام ابی حنیفہ کا مثلا مس عورت غلیظہ کو ناقض وضوء ٹھہرایا اور بعض مین تقلید کی امام شافعی کے مثلا
خون اور پیپ بہنی کو ناقض وضوء کہا اب یہہ نماز جو مصلی نے تقلید مجتہدین سے بیچ شرائط اوسکی کی ادا
کی حکم صحت اسکا مرکب ہے مذہب شافعی اور حنفی سے اور یہہ ترکیب جسے اصطلاح فقہا مین تلفیق کہلاتی ہی باطل ہی
پس صحت ایسی صلوۃ کی باطل ہوگی اور وجوب تقلید معین کو علی الاطلاق نفی کرنے مین ایسی صورتین بھی لازم
ہونگی کہ خلاف اجماع کے ہونگی پس یہہ باطل ہونگی جیسی صورت مذکورہ کہ مخالف ہی امامین بلکہ جمیع ائمہ
کے اور یہہ مفسدہ ہی نفی وجوب تقلید معین کا علی الاطلاق قال فی الدر المختار ان الحکم الملفق باطل بالاجماع

انتہے قال علیہ العلامۃ الشامی المراد بالحکم الحکم الوضعی کالصحۃ مثالہ متوضی سال من بدنہ دم و لمس
امرأتہ ثم صلی فان صحۃ ہذہ الصلوۃ ملفقۃ من مذہب الشافعی والحنفی والتلفیق باطل فصحۃ ملفقۃ انتہے
حلبی اور بھی علامہ شامی اوپر اس قول در مختار کے ان الرجوع عن التقلید بعد العمل باطل اتفاقا انتہی فرماتے
ہین صرح بذلک المحقق ابن الہمام فی تحریرہ و مثلہ فی الاصول الآمدی وابن الحاجب وجمع الجوامع و
ہو محمول کما قال ابن الحجر والرملی فی شرحیہما علی المنہاج وابن قاسم فی حاشیتہ علی ما اذا بقی من
آثار الفعل السابق اثر یؤدی الی تلفیق العمل بشیء لا یقول بہ کل من المذہبین کتقلید الشافعی فی مسح
بعض الرأس ومالک فی طہارۃ الکلب فی صلوۃ واحدۃ وکما لو افتی بمتواتر زوجتہ بطلاقہا بکرا ثم نکح اخرہا
مقلدا للحنفی بطلاق الکرہ ثم افتاہ شافعی بعدم الحنث فیمتنع علیہ ان یطاء الاولی مقلدا للشافعی والثانیۃ
مقلدا للحنفی انتہے وقال العلامۃ السمہودی الشافعی فی العقد الفرید السادسۃ ان یجتمع من ذلک حقیقۃ مرکبۃ
ممتنعۃ بالاجماع فیمتنع انتہے پس یہہ جو مولف معیار نے کہا کہ ایسی صورتین ترکب اجماع مرکب کا ممنوع ہی اسواسطے
کہ اجماع مرکب مین اتحاد مسئلہ شرط ہے اور اسجگہہ مسائل مقلد فیہا مختلف ہین مسئلہ پانی کا علحدہ ہی اور
مسح کا علحدہ انتہے معلوم نہین کہ رد کس کلام کو کرتا ہے اور مراد اسکی کیا ہے مبنا کلام مولف تنویر کا تو
اوپر لزوم تلفیق کے ہے کہ بطلان اسکا بالاجماع ہے اور اگرچہ فی نفسہ مسئلہ پانی کا علحدہ ہی اور مسئلہ
مسح کا علحدہ لیکن صلوۃ واحدہ مین جسکی صحت موقوف ہی اوپر مسئلہ پانی کے اور مسئلہ مسح کے راجع ہین
طرف حکم واحد کی جو وہ صحت صلوۃ واحدہ ہے پس حکم صحت اسکا مرکب تقلید مذہبین سے ہوا اور بحکم کل
من المذہبین کے جواز اس صلوۃ کا صحیح نہین ہے پس یہہ عمل باطل ہے بالاجماع دیکھو ابن الہمام اور آمدی
اور ابن الحاجب اور مفسر انکے کلام کے ابن حجر اور رملی اور ابن قاسم اور علامہ شامی وغیرہم سب اسکا
قول کرتے ہین اور کوئی انمین سے اختلاف مسئلتین کا نکالکر ایسی تقلید کو درست نہین کہتا ہان اگر بنا
کلام مولف تنویر کی اوپر لزوم مخالفت اجماع مرکب کی ہوتی تو البتہ بحسب نظر ظاہر کے جواب منقول صاحب مسلم
کا متوجہ ہوتا اگرچہ بنظر دقیق مدفوع ہی اسلئے کہ مثلا قائل وجوب تقلید معین نے کہا کہ اگر تقلید امام معین
واجب نہو اور ہر شخص کو مقلدین مین سے یہہ اختیار ہو کہ جس مسئلہ مین چاہے کسی امام کا اقتدا کرے تو بعض صورتین
مسائل مقلد فیہا کی ایسی واقع ہونگی کہ اوسمین مخالفت اجماع مرکب کی لازم ہوگی اور وہ باطل ہے پس
عدم تعیین تقلید باطل ہوگا لان بطلان اللازم یستلزم بطلان الملزوم اسکی جواب مین صاحب مسلم نے

کہا کہ یہہ اعتراض مقدمہ سے اسلئے کہ اجماع مرکب کے لئے اتحاد مسئلہ شرط ہے اور عمل مشائخ نیز مین مسئلہ
متعدد نہین اسواسطے کہ تعدد زمان کا بغیر مذہب کے موافق امام ابی حنیفہ کے مثلاً مسئلہ ہی متحد اور اتحاد بغیر شہود
کے موافق مذہب امام مالک کے مسئلہ ہی جدا اور بغیر رضی کے موافق امام ابی حنیفہ کے مسئلہ ہی غیر پس اگر
جدا نہ ہوتا تو مخالفت اجماع مرکب منعقد ہوتا اور مخالفت اوسکی صحیح ہوتی اور جب مسئلہ متحد ہوا
تو مخالفت اجماع مرکب لازم آئی چنانچہ اس عبارت منقولہ مؤلف سے جو صاحب مسلم نے کہی ہی یہہ امر اوپر ناظر
کے بہت ظاہر ہے وانہ ربما یکون المجموع محالا یقینا بہ انہ فیکون باطلا اجماعا کمن تزوج بنت
صداق بشہود وبدونہ فالقول ممتنع لتقدم اتحاد المسئلۃ ولانہ لو تم لزم استنتاج منفیۃ بعینہ انتہی اب
سمجھ لو کہ یہہ اعتراض مسلم بنظر ظاہر اسصورت جزئیہ مین تو جواب ہوا اور بنظر غور دیکھو تو یہہ جواب اصل کلام
مین ہو سکتا ہے اور نہ مثال جزئی مذکور مین اصل کلام مین اسلئے نہین بنتا کہ ہمارا مقصود صورت مذکورہ
منحصر نہ تھا اسکو تو بطریق تمثیل ذکر کیا تھا نہ بطریق حصر اور نقض کے پس اگر آپکا یہہ کہنا بجہت عدم اتحاد مسئلہ کی
قول تمہارا ہی مخالفت اجماع مرکب نہوئی تو نہوا اسکی اٹھ جانے سے اصل مدعا نہین اٹھ جاتا یہہ کہو کہ
بر تقدیر عدم وجوب تقلید معین کے کسی امر مین مخالفت اجماع مرکب کی جو مسئلہ واحد مین ہو لازم آتی
ہے یا نہین اگر تمنے تسلیم کر لیا تو ہمارا مدعا ثابت ہوا کہ عدم تعیین تقلید سے مخالفت اجماع مرکب لازم
ہوئی پس عدم تعیین باطل ہے اور اگر تمنے تسلیم نکیا تو ہم کہین گے کہ صاحب مسلم اور توضیح و تلویح اور
صاحب منار اور آمدی اور صاحب بدیع الاصول وغیرہم من المحققین مصرح فرماتے ہین کہ جسوقت ائمہ
ایک عصر کے اوپر دو قولون کے اختلاف کرین ایک مسئلہ مین تو قول ثالث مخالف قولین کے نزدیک
جمہور کے جائز نہین اور امثلہ کثیرہ اس قول مخالف اجماع مرکب کے ذکر کرتے ہین پس تقلید غیر معین سے
دو صورتین لازم آجائینگی اور عدم تسلیم اٹھ جائیگی جیسے بجہت جذام احد الزوجین کے فسخ نکاح کرا دینا
موافق مذہب شافعی کے اور ساتھہ برص احد الزوجین کے فسخ نکرانا بموافقت ابو حنیفہ کے یہہ قول ثالث
ہے نزدیک اکثر اہل اصول کے اور باطل ہے اور تقلید لاعلے التعین مین لازم آتا ہی پس انکار لزوم اسکے
کا مکابرہ صرف ہی کون مسموع کریگا قال فی البدیع اذا اختلف ابو حنیفۃ علے قولین لم یسغ ثالث عند الجمہور
وجوزہ بعض اصحابنا بالصحابۃ والاصح الاطلاق مثالہ وطی المکرہ اثم وحد عندنا قیل یمنع الرد بہ مع الارش فالرد
ثالث وکالحجۃ قیل یرث مع الاخ الکل وقیل لقیاسہ فہو ثالث وکالام مع زوج وابوین او زوجۃ

وابوين قيل بثلث الاصل وثلث الباقي فالتفريق ثالث وكالنسبة قيل يعتبر في جميع الطهارات وقيل في البعض
فتقسيم النفي ثالث انتهى البتة بعض اصوليون كے نزديك عدم جواز قول ثالث كا جب ہوگا كہ قولين مختلفين
مين قدر اجماعي مشترك نكلے اور قول ثالث رافع اوسكا پڑے اور نزديك جمهور كے مطلقا قول ثالث باطل ہے
كما مر قال في البديع ومنهم من فصل واختاره في الاحكام ان كان الثالث رافعا للاتفاق فممتنع كالبكر فانها
لا تزوج مجانا وكالجد فانه يرث اتفاقا وان وافق كلا من وجه فجائز فانه حينئذ غير مخالف للاجماع كفسخ النكاح
ببعض العيوب الخمسة دون بعض وكالتفصيل في الام فانه يوافق في كل صورة مذهبا انتهى وهكذا في المسلم
والاحكام وقال في التوضيح فان شاء في تمييز صورة يلزم فيها بطلان الاجماع عن صورة لا يلزم فيها ذلك
فلا بد من ضابطة وهو ان القولين اذا كانا يشتركان في امر هو في الحقيقة واحد وهو من الاحكام الشرعية فحينئذ
يكون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع والا فلا فعند ذلك نقول ان المختلف فيها اما حكم متعلق بمحل واحد
او حكم متعلق باكثر من محل واحد اما الاول فكمسئلة العدة والجد مع الاخوة فان القولين يشتركان في ان العدة
لا تنقضي بالاشهر وحدها وان الجد لا يحرم وكل منهما امر واحد وهو حكم شرعي واما مسئلة الربا فعلة القدر
مع الجنس والطعم مع الجنس لا يشتركان في امر واحد هو حكم شرعي ولو جعل مفهوم احد الامرين او احد
الامورين امرا واحدا فذلك ليس بامر هو في الحقيقة واحد بل واحد اعتباري ولو كان امرا واحدا فليس حكما
شرعيا بخلاف مسئلة الخارج من غير السبيلين فان الواجب احد الغسلين اما الوضوء واما غسل المخرج فهما
مشتركان في امر واحد هو حكم شرعي وهو وجوب التطهير فالتطهير واجب بالاجماع فذلك التطهير الواجب
هو الوضوء عندنا وغسل المخرج عند الشافعي فنقول بان لا شيء من التطهير بواجب خلاف الاجماع انتهى
بقدر الحاجة وهكذا في التلويح اور نہ وارد ہوتا اس اعتراض كا صورت جزئيہ مذكورہ مين اسلئے كہ صحت
ايسي نكاح كي جو منعقد ہوئے بغير مہر اور بدون شہود اور بغير حضور ولي كے حكم واحد ہے اور بنا بر مذاہب
جمہور اصوليين كے كہ اونكے نزديك قدر مشترك اجماعي نكلنا درميان اقوال مختلف فيہا كے شرط نہين قول
آخر ہي سوا اقوال مختلف فيہا ائمہ كے اسواسطے كہ كسي نے مجتہدين مين سے صحت ايسي نكاح كا كہ جسمين
امور مذكورہ جمع ہون حكم نہين كيا اور اگرچہ وہ امور فے نفسہ جدا جدا تھي ليكن جس وقت حكم واحد مين
كہ وہ صحت نكاح كذائي ہے جمع ہوگئي پس مرجع اونكا طرف امر واحد كي ہوگيا جسطرح مسح بعض سر كا
بتقليد شافعي اور طہارت كلب كا بتقليد مالك دونو امر تھے علحدہ اور نماز پڑھنا بر عايت ان دونو تقليدون كے

جائز نہیں بسبب وجوہ کثیرہ کے وہ دو حکموں علیحدہ کے طرف امر واحد کی اور بھی حال سے مثال مذکورہ سے تو تنویر الحق
کا جیسے جس وقت ایک شخص نے وضو کیا قلتین سے کم پانی سے جس میں نجاست پڑی ہے موافق امام مالک کے اور
مسح کیا چند بالوں کو موافق امام شافعی کے پھر ساتھ اس وضو و مسح کے نماز پڑھے تو صحت اس نماز کی حکم آ
امور مستند واحد سے اور موافق مذہب کسی امام کے بجہ حکم صحیح نہیں جیسے کہ کسی نے حالت وضو میں پچھنے لگائے
اور نہیں تجدید بھی کیا پس اس وضو سے نماز پڑھنی نزدیک حنفیہ کے بجہت لگانے پچھنوں کے اور نزدیک
شافعیہ کے بجہت مس عورت کے ان اتنی بات مسلم ہے کہ حکم بطلان صلوٰۃ کا یہاں پر امامین سے مبنی ہے اوپر
صحت مقدمات کے لیکن عدم جواز میں کسیکو کلام نہیں قال فی التوضیح لو قیل یشترکان فی حکم شرعی وہو تقدم
بطلان الصلوٰۃ وفاقا من احتجم ومس المرأۃ لا تجوز صلوٰتہ بالاجماع اما عندہ فلاستجمام واما عندہ فلیس فالذی یظہر بالنظر
ان لا یقال ان بطلان الصلوٰۃ باطلۃ اجماعا انتہی قال علیہ فی التلویح وانما قال فالذی یظہر بالی لان الظاہر انہ
لا خلاف فی بطلان الصلوٰۃ وانما الخلاف فی جہۃ البطلان فالحکمان متحدان لا تغایر
بینہما صلوٰۃ وانما تغایرا فی العلۃ انتہی اور جیسے جو مسلم میں کہا ہے تو تم لزم استفتاء مفتی بعینہ انتہی اگر بعینہ
دلیل قول کے جو اوپر تقلید معین کے گزاری تھی تمام ہو جاوے تو لازم آئیگا استفتا کرنا مفتی معین سے اور وہ
باطل ہے تو جواب اسکا یہ ہے کہ استفتا مفتی معین سے اوپر غیر مجتہد کے جو ملتزم تقلید مجتہد معین ہو اہی بیچ حالت
غیر ضرورت اور احتیاط کے واجب ہے اور دلائل وجوب پیشتر اقوال محققین سے گذر چکیں پھر اگر بشرط
مذکورہ استفتا مفتی معین لازم آیا تو کیا قباحت ہے دوسرے یہ کہ بطلان مخالفت اجماع مرکب جو وہ دلیل
تھی تقلید معین کی اگر تمام ہو جاوے تو استفتا مفتی معین کو کب مستلزم ہے اسلئے کہ جن مسائل میں اجماع
مرکب منعقد ہے اوسمیں مقلد دو مجتہدوں کی تقلید نکرے اور سوا اوسکی اور مسائل میں دو کی تقلید ہی
واقع ہونا بیچ مخالفت اجماع مرکب کی نہیں ہے پس مقتضای اس دلیل کے ممنوع نہوگی فلا استلزام فتنکر
اور یہ جو مولف معیار نے اپنی خیال پر مبنی کرکے اعتراض کیا کہ اگر کوئی کہے کہ تصویر اجماع مرکب اس
محل میں یوں ہو سکتی ہے کہ مذہب مالک پر مثلاً مسح سر میں کمی چند بالوں کی مانع صحت وضو ہے کمی مقدار
پانی کی قلتین سے اور مذہب امام ابی حنیفہ پر کمی مسح کی ربع راس سے اور کمی پانی کی قلتین سے دونوں مانع
صحت ہیں اور نزدیک امام احمد اور امام شافعی کے قلت مقدار پانی کی قلتین سے مانع صحت وضو ہے
نہ مقدار مسح کی تو جو کوئی ایسا وضو کریگا تو اوسنے یہ سمجھا کہ انمیں سے کوئی چیز بھی مانع صحت وضو نہیں

اور یہہ شمول عدم ہی جو توضیح مین مذکور ہے اور باطل ہے بالاجماع انتہی حاصلہ پہر اسکی چار جواب دیے
ہر چند کہ تصویر اعتراض اس نہج پر قابل قبول نہین اور تصویر اجماع مرکب کی جو مبنا ہی دلیل صاحب تنویر کا
پیشتر ہو چکی پس احتیاج رد و قدح جوابات کی اور اثبات تصویر مذکور مولف معیار کی نہین لیکن چونکہ مولف
نے سخن بدعوی اصول شناسی دراز کیا اور بیشتر غلطیان کین لہذا چیزے بچیزے بطور اختصار ہر ایک جواب
مین کلام کیا جاتا ہے پہلے جواب مین جو کہا کہ جس کسی نے پانی بقدر قلتین سے جسمین نجاست پڑی تہی
امام مالک کا مقلد ہو کر وضو کیا اور مسح ربع سر کا بتقلید امام ابی حنیفہ کیا تو ظاہر ہے کہ تجویز اس وضو
مین بھی شمول عدم ہی اسطور پر کہ گویا مجوز اس وضو کے نے دونو امرون کو مانع صحت وضو قرار ندیا
اور باوجود اسکی یہہ صورت تمہاری نزدیک جائز ہے پس اگر صورت مذکورہ ہماری کو باطل کہوگے تو
ترجیح مرجوح لازم ہوگی اور اگر اس صورت ثانیہ کو فاسد کہوگی تو مذاہب اربعہ ہاتہہ سے چہوٹ جائینگے
اسلئے کہ امام شافعی اور امام احمد کے مذہب مین یہہ وضو جائز ہے تو تقدیر بطلان اسکی پر مذاہب اہل
سنت مذہب امام ابی حنیفہ اور امام مالک مین منحصر ہو جائینگی انتہی خلاصہ سیمین یہہ کلام ہے کہ ہمنے شق
ثانی یعنے بطلان صورت مذکورہ کو اختیار کیا اور مذاہب اربعہ ہاتہہ سے نہین چہوٹتے اسلئے کہ صورت
مذکورہ نزدیک کسیکے ائمہ اربعہ مین سے درست نہین نزدیک امام ابی حنیفہ اور امام مالک کی تو بطلان
ظاہر ہے اور نزدیک امام شافعی اور امام احمد کے اسلئے کہ اس وضوی خاص کو جو بمخالفت امامین سابقین
واقع ہوا صحیح کہنا مخالفت کرنا ہے اجماع مرکب کی اسواسطے کہ یہہ دونو امام ایک عصر مین تھے اور صحت
اس وضو کی مخالف قول ان دونونکے ہی اور امام شافعی اور امام احمد حنبل کو بھی مخالف اجماع مرکب
سابقین کے قول کرنا درست نہین جیسے امام اعظم اور امام مالک کو مخالف اجماع مرکب سابقین اپنے
کے قول کرنا جائز نہین اور اگرچہ ایک ایک امر یعنے قابل وضو ہونا پانی قلتین کا اور جائز ہونا مسح ربع سر
کا موافق ہر ایک کے امامین سابقین مین سے تہا لیکن امر وحدانی یعنے صحت وضوی کذائی مخالف ہی
دونون کے بسبب انتفاء شرط ہر مذہب کے اور مخالف ہی امام شافعی اور امام احمد کے بجہت مخالفت
اجماع مرکب امامین کے ثانیاً یہہ کہ چارون مذہب کے چہوٹنے کا کیا طریق ہے غایت الامر یہہ ہے کہ اگر ہم اس
صورت کو فاسد کہین اور مذہب شافعی اور احمد مین جائز ہو تو اس مسئلہ خاص مین چہوٹنا مذہب شافعی
اور احمد کا لازم ہوگا نہ چہوٹنا چارون مذہبونکا اور نہ چہوٹنا مذہب شافعی اور احمد کا جمیع مسائل مین

اور وہ جو جواب ثانی میں کہا ہے مقلد کو نے مرکب امر میں مقلد مجتہد واحد کی تقلید کی تو دوسرے مجتہد کے
نزدیک بھی تقلید منع نہیں تعین اس مقلد کے اگرچہ وہ مجتہد حق میں اپنی اور مقلدین اپنی میں منع کرتا ہے
لیکن مقلد امام آخر کے لئے تعصب اپنی مخالف رائے کے تجویز کرتا ہے پس فعل مذکور جو بتقلید ائمہ ثلثہ یا اربعہ واقع
ہوا الاجماع باطل ہوا اور اسپر عبارت شرح تحریر کی بطور سند نقل کی تفصیل رد عبارت شرح تحریر کی تو
بحث تقلید میں کہ مولف ثانیاً اسکو وہاں نقل کرے گا اور تفصیل دفع اعتراض کی کہ بنفسی آئیگی لیکن مجمل یہ ہے
کہ جب وہ فعل کہ بتقلید ائمہ اربعہ واقع ہوا اور حقیقۃً یا حکماً وہ فعل واحد قرار پایا تو اس فعل میں
مقلد مقلد ہوا ہر ایک کا ائمہ اربعہ میں سے پس بقول تمہارے ہی اُس مقلد کو اس فعل میں موافقت ہوئی تقلید
دوسرے کی سے اور مجموعہ فعل کا باطل ہوا نزدیک ہر ایک کے ان اگر وہ فعل مقلد فیہ حقیقۃً یا حکماً ایک نہ ہوتا
تو یہ جواب ہو سکتا تھا اور دفع اسکا بطور آخر کیا جاتا اور یہ جو جواب ثالث میں کہا ہے کہ بالفرض ہر
ایک امام ہر ایک کی مقلد کے فعل کو باطل کہتا ہے اور شمول عدم مقلد کو درست نہیں لکن مآل اس عدم
جواز شمول عدم کا تو یہی ہے کہ اختلاف ائمہ اربعہ کا مستلزم بطلان شق مخالف کا ہوتا ہے اور اسکا بطلان
بحث میں اجماع مرکب کے معلوم ہو چکا اسکا جواب یہ ہے کہ مبحث اجماع مرکب میں ہم خوب ثابت کر چکے
کہ جو فعل مخالف ہو ائمہ اربعہ کے وہ باطل ہے من شاء فلیطالع ہناک پس مبنی اور مبنی علیہ دونو درست ہوئے
اور وہ جو جواب رابع میں کہا ہے کہ بر تقدیر صحت اجماع مرکب کے بھی تقلید ایک امام معین کی لازم نہیں
آتی اس دلیل سے اسلئے کہ ممکن ہے کہ مقلد ایسی صورتوں میں کہ جسمیں مخالفت ہو اجماع مرکب کی پرہیز کرے
اور باقی میں لاعلی التعیین تقلید کرے انتہی خلاصہ کلام یہ جواب اسکا یہ ہے کہ اس دلیل صاحب تحریر سے
مقصود یہ تھا کہ تقلید لاعلی التعیین علی الاطلاق خواہ مسائل مخالفہ اجماع مرکب میں خواہ غیر مخالفہ میں
اگر صحیح ہو تو قباحت وقوع کی مخالفت اجماع مرکب میں لازم آئیگی اور جب تم نے یہ قول کیا کہ سوا صورتوں
مخالف اجماع مرکب کے اور مسائل میں تقلید لاعلی التعیین ہے اور مسائل مخالفت
اجماع مرکب میں نہیں تو تمہارا یہ رد نہیں ہے قائلین اطلاق پر ہے اور قائلین اطلاق
پر اثبات تقلید معین بایں طور ہوگا کہ قائلین اطلاق تو مطلقاً تقلید لاعلی التعیین تجویز کرتے ہیں اور قائلین
تقلید معین سوا صورت مستثنے کے سب مسائل اجتہادیہ میں تقلید معین واجب کہتے ہیں اور کوئی انمیں سے
قائل واسطہ کا نہیں ہے پس جب قول اطلاق بجہت لزوم مخالفت اجماع مرکب کے باطل ہوا تو اب بجہت

عدم قول یا بواسطہ کے نہ باقی رہی مگر تقلید معین عشبت الدعا **قال صاحب التنویر** دوسرے وجہ یہہ ہے کہ جب مذہب
غیر معین پر عمل کریگا تو احتمال ہے پڑنیکا بیچ غیر صواب کے نزدیک ائمہ اربعہ کے الخ **قال صاحب المعیار** بہت
ظاہر ہے کہ تال اور مرجع اسوجہ کا طرف وجہ اول ہی کے ہے تو جبکہ اُسوجہ کی خاک اوڑائی گئی تو اسکا کیا
ذکر باقی رہا تو چاہیئے کہ جواب وجہ اول کو اسپر منطبق کرلین انہی خاک اوڑانا واقع مین دستور ہے مولف کا
اور دعوی اوسکا سچ ہے نہ تحقیق مباحث علمیہ اور مسائل دینیہ کے بوجہ انصاف پس وہ خاک جو مولف نے
جواب وجہ اول مین اوڑائی تھی اوسکا حال منصفین پر خوب واضح ہوگیا اور وہ سب خاک اوڑائی ہوئی بارش
تحقیق سی دبگئی اور آفتاب برہان کدورت اُس خاک اوڑے ہوئی کے سے صاف نکل آیا اور مثل دلیل
اول کے دلیل ثانی مصفی غبار سے رہگئی **قال صاحب التنویر** تیسرے وجہ یہہ ہے کہ رجوع کرنا تقلید سے
بعد عمل کرنیکے ممنوع ہے بالاتفاق الخ **معیار اقول** جواب اسکی دو ہین اول جواب ساتھہ اثبات اختلاف
کے رجوع بعد العمل مین اور ساتھہ توڑ دینے اجماع کے الخ پہلے معلوم کرلینا چاہیئے کہ دعوی اتفاق کا جو
بیچ ممانعت رجوع کے بعد العمل محققین نے فرمایا ہے وہ متفرع ہی اسصورت پر کہ باعتبار اصل کے اعنی
مع قطع النظر عوارض لاحقہ کے التزام تقلید امام معین ضروری نہین ہی لیکن جب مقلد نے ایک حادثہ مین
بتقلید کسی امام کے عمل کرلیا تو اب اوسکو رجوع تقلید سی اُس حادثہ معین مین جائز نہین بالاتفاق اور ہرگز
بلحاظ عروض عوارض کے تقلید مجتہد معین اوپر ملتزم مین تقلید کے واجب ہوئی جمیع حوادث مین پس حوادث
معمول فیہا مین بدرجہ اولی واجب اور لازم ہوگی چنانچہ یہہ مضمون پیشتر بہ تفصیل ذکر کیا گیا اور اقوال
وجوب تعیین تقلید اور اقوال وجوب تعیین دو محلون پر جدا جدا محمول کئے گئے پھر اگر دعوی اجماع مین جو
اوپر ممانعت رجوع بعد العمل کے منقول ہے نظر ہو تو علے تسلیم النظر غایت اوسکی یہہ ہے کہ وہ اجماع مصطلح
جو حجت قطعیہ ہے باعث اختلاف کرنے بعض کے نہ رہیگا لیکن اتفاق جمہور اصولیین جو موجب ہی ترجیح امر
متفق علیہ کا تحقق اختلاف بعض سے اُٹھہ نجائیگا چنانچہ مولف معیار بعد اثبات اختلاف بعض کے اور
باقی نرہنے اجماع مصطلح کے تحقق اتفاق اصولیین کا مانتا ہے کما نقل عن عقد الفرید ولعل المراد اتفاق
الاصولیین الخ علاوہ یہہ کہ اختلاف بعض مجہول سے جیسا کہ کلام زرکشی سی منقول کیا ہے وہ اجماع کہ
عبارت ہی اتفاق اہل حل وعقد یعنی مجتہدین سی کیونکر باطل ہوجاوے البتہ اگر کوئی مجتہد کہ شریک ہونا
اُسکا متمم اجماع ہوتا پھر وہ اور مجتہدین سی اجماع مین خلاف کرتا تو اجماع مصطلح باطل ہوتا اگرچہ اتفاق

اکثر باقی رہتا ہے اور اگر ثبت ذلک من کلام المتقدمین ثم تقلید او اجماع اور یا بغیر یہ کہ ہم پھر رجوع بعد العمل
کے تو جب تقلید قبل العمل رجوع درست ہوا اور درستی رجوع کی قبل العمل باعتبار اصل کے تھی اور جب بسبب
عوارض کے قبل العمل بھی رجوع ممنوع ہوا تو بعد العمل میں احتمال جواز رجوع کا نہ رہا اور علی تقدیر التسلیم
جواز اتفاق کا جو بر تقدیر اول کے تھا صورت ثانیہ میں کیا مضر ہوگا اب یہ جو مؤلف سیاق نے کہا کہ زرکشی
نے کہا ہے کہ دعوے اجماع کا ٹھیک نہیں ہے اسلئے کہ سوا آمدی اور ابن حاجب کے اوروں کے کلام
سے اس مسئلہ میں اختلاف معلوم ہوتا ہے ساقط ہوگیا اسلئے کہ اولاً تو دعوے بعض خلاف کرنے والے معلوم نہیں
کہ مجتہد اور مشہور اجماع سے ہیں یا نہیں پس نقل ایسے خلاف مجہول سے حکایت اجماع نہیں باطل ہوتی اور ثانیاً
ہمنے مانا کہ اجماع مصطلح جاتا رہا لیکن آمدی اور ابن حاجب کے کلام سے دعوی تحقق اجماع مصطلح کا متعین نہیں
پس ممکن ہے کہ اتفاق مذکور سے اتفاق جمہور مراد ہو اور خلاف بعض کا اسکو مضر نہیں اور ثالثاً یہ کہ ہمنے
بھی مانا کہ اتفاق بھی جاتا رہا لیکن یہ کلام تھا باعتبار اصل کے جس حال میں تقلید معین واجب نہیں تو وقت
عروض عوارض اور وجوب تقلید معین اور اسیطرح فہم ہوگیا کلام صاحب غایۃ کا اور منتہی الوصول کا اور
یہ جو کہا ہے کہ ایسا ہی شیخ امام تقی الدین سبکی نے بھی دعوی اجماع کو رد کر دیا ہے اور کہا ہے کہ سوا
ابن حاجب اور آمدی کے اور دونکی کلام سے رجوع بعد العمل میں اختلاف معلوم ہوتا ہے اور کہا کہ کس طرح
رجوع ممنوع ہوگا جبکہ صحت مذہب غیر معلوم ہو چنانچہ سید سمہودی فرماتے ہیں ثم رأیت فی فتاوی السبکی انہ سئل
عن ذلک فی نحو مسائل الی ان قال السبکی رد دعوی الاتفاق فیہ لنظرہ فی کلام غیر واحد بما یشعر باثبات الخلاف
بعد العمل ایضاً وکیف یمنع اذا اختلف صحۃ انتہی اسکا حال یہ ہے کہ شیخ تقی الدین سبکی نے تلزم تقلید مذہب
معین کو تقلید امام آخر میں صورتوں میں جو پیشتر جابجا ہمنے ذکر کر دیں جائز رکھا قبل العمل ہو یا بعد العمل
اور سوا صورت ثلثہ کے تقلید غیر سے منع کیا کما قال المسئلۃ الخامسۃ فالتقلید لمذہب الشافعی او غیرہ من الائمۃ
ان اراد ان یقلدہ فی مسئلۃ فی حوادث احوال امدہا ان یعتقد بحسب حالہ رجحان مذہب ذلک الغیر فی تلک
المسئلۃ فجوزہ ابنا عبد السلام فی فتیہ انتہی اقول یہ وہ صورت ہے جواز تقلید امام آخر کی جسمیں مقلد مرتبہ
ترجیح رکھتا ہے اور دلیل ضعیف کو قوی سے استبدال کر کے تصحیح و تغلیط مذہب کر سکتا ہے پس ایسا مقلد معدود ہے
اسلام مجتہدین میں پھر فرمایا سبکی نے الثانیۃ ان یعتقد رجحان مذہب امامہ او لا یعتقد رجحانہ اصلاً ولکن فی کلا
الامرین یقلدہ امتثالاً لامرہ وما اشبہ ذلک فہو جائز ایضاً انتہی مختصراً اقول یہ وہ صورت امتثال کی ہے

جسمین ہمنے تقلید امام آخر کا بشرائط مذکورہ حکم جواز کیا ہے پھر کہا سبکی نے الثالثۃ ان یقصد تقلید الرخصۃ
فیما ہو محتاج الیہ لحاجۃ حاقۃ لحقتہ او لضرورۃ ارہقتہ فیجوز ایضا انتہی اقول بہ ہو صورت ثالثہ ترک تقلید امام اپنی کے
جسمین ضرورت معتبرہ شرعیہ حادث ہو پھر سبکی نے صورتین عدم جواز ترک تقلید امام اپنی کی ذکر کیں الرابعۃ ان لا
یدخلہ فی ذلک ضرورۃ ولا حاجۃ بل یجرہ قصد الرخص من غیر ان یغلب علی ظنہ رجحان فیمتنع لانہ حینئذ متتبع
لہواہ الخامسۃ ان یکثر منہ ذلک ویجعل اتباع الرخص دیدنہ فیمتنع لما قلنا وزیادۃ فحش السادسۃ لکن یمتنع
من ذلک حقیقۃ مرۃ ممتنعۃ بالاجماع فیمتنع السابعۃ ان یعمل بتقلید الاول کالحنفی یتوضأ مستقبلۃ الجوار فیاخذ
بمذہب ابی حنیفۃ رضی اللہ تعالی عنہ ثم یستحق علیہ فیرید ان یقلد الشافعی فیمتنع منہا لتحقق خطئہ فی الاول
وفی الثانی الشافعی وہو شخص واحد مکلف وہذا التفصیل حرر بہذہ المسائل السبع حسب ما ظہر لنا انتہی اس تحقیق سے شیخ
تقی الدین سبکی سے یہ امر واضح ہوا کہ وقت حصول قوت اجتہادی کے اور وقت واقع ہونے ضرورت معتبرہ کے
اور در صورت احتیاط کے بیچ مذہب غیر کے مع شرائط المعتبرہ تقلید امام آخر کے علی الاطلاق خواہ قبل
العمل ہو یا بعد العمل جائز ہے تو منظہ اعتراض پیدا ہوا کہ کوئی کہے کہ کلام آمدی اور ابن حاجب سے معلوم
ہوتا ہے کہ رجوع عن التقلید بعد العمل بالاتفاق درست نہیں تو واسطے دفع کرنے اس اعتراض کے شیخ
مذکور فرماتے ہیں وقول الشیخ سیف الدین الآمدی وابن الحاجب رحمہما اللہ تعالی انہ یجوز قبل العمل لا بعدہ
بالاتفاق دعوی الاتفاق فیہا نظر ففی کلام غیرہما ما یشعر باثبات خلافہ بعد العمل ایضا وکیف یمتنع اذا لا شبہۃ
صحتہ ولکن وجہہ ما قالہ انہ بالتزام مذہب امام مکلف بہ ما لم یظہر لہ غیرہ والا لا یظہر لہ الغیر بخلاف المجتہد حیث ینتقل من
امارۃ الی امارۃ ہذا وجہ ما قالہ الآمدی وابن الحاجب ولا بأس بہ ولکن ارای تنزیلہ علی الصورۃ التی
ذکرتہا اعنی السابعۃ ویرید الاحتیاط فیما صرحت فیہ بالامتناع وان لم یکن منقولا فالمنقول وتحقیقہ قد
یشہد لہ انتہی یعنی یہ جو آمدی اور ابن حاجب نے کہا ہے کہ جب تک مقلد نے کسی مذہب پر عمل نہیں کیا
تو رجوع اس سے درست ہے اور بعد عمل کرنیکے رجوع درست نہیں بالاتفاق اس دعوی اتفاق میں شبہ
ہے اسلئے کہ کلام غیر اونکے سے معلوم ہوتا ہے کہ بعد العمل میں بھی اختلاف ہے جیسے کہ قبل العمل میں اختلاف ہے
اور بعد العمل کیونکر تقلید غیر ممنوع ہوگی اگر مقلد معتقد ہو صحت مذہب غیر کا راقم الحروف کہتا ہے کہ علامہ
سبکی نے تین حالوں میں قبل العمل تقلید غیر تجویز کی اور جو لوگ کہ علی الاطلاق تقلید غیر سے منع کرتے
تھے اونپر رد کیا اسیطرح احوال ثلثہ میں تقلید غیر بعد العمل بھی تجویز کی اور کہا کہ خصوصاً جسوقت صحت

مذہب غیر کے معلوم ہو کہ یہہ علم اور اعتقاد بغیر معرفت دلیل کے اور قوت اجتہاد کے نہین ہوتا ہے
وقت مین رجوع سے کس طرح منع کیا جاوے پس حاصل مدعا علامہ سبکی کا یہہ ہوا کہ اگر اتفاق اوپر منع تقلید
غیر کے بعد العمل مطلقا کہو گے تو اسمین نظر ہے اور اگر مطلقا کہو بکسر سوا احوال ثلثہ کے کہو تو اوسپر کوئی
اعتراض نہین پس یہہ مدعا سبکی کا ہمارے موافق ہے پھر سبکی نے کلام ابن حاجب اور آمدی کے بیان
توجیہ کیا کہ مقلد ساتھہ التزام کرنے ایک مذہب کے مکلف ہے ساتھہ اوسی مذہب کے اور واجب ہی اوسپر اختیار
کرنا اوسی مذہب کا جبتک کہ دوسرا مذہب اوسپر ظاہر نہو اور عامی یعنی غیر مجتہد ہو دوسرا مذہب ظاہر
نہین ہوتا تو اوسکو رجوع کرنا درست نہین بخلاف مجتہد کے کہ اوسپر ساتھہ امارات اور دلائل کے دوسرا
مذہب قوی معلوم ہوتا ہے تو اوسکے حق مین انتقال جائز ہے اور ابن حاجب اور آمدی کو اوسپر منع کرنا
رجوع سے مقصود نہین اور وجہ اسکی بن سکتی ہے لیکن میرے نظر مین یہہ ہے کہ کلام اُن دونون کا محمول کرنا
ساتوین صورت پر اور منع کرتے ہین یہہ تقلید غیر سے اُن صورتون مین کہ مین تصریح منع کی رونا پر کر چکا ہون
انتہے ترجمہ مع توضیح اب ناظرین اس کلام پر مخفی نرہا ہوگا کہ ناقل نے جو کلام سبکی معیار مین نقل کیا ہے اسمین
کیسا حذف مخل اور اختصار مخل کیا کہ نص صریح مدعائے خصم کو اپنے مدعا پر مطابق بنا لیا اور ناواقفون کو
دہوکے مین ڈالا اور یہہ امر بھی ظاہر ہو گیا ہوگا کہ مقصود شرنبلالی و سمہودی وغیرہ کا جو کلام علامہ سبکی کے بعض
کو استناد مین ذکر کرتے ہین یہہ نہین کہ ہر شخص ہر حال مین جس کسیکی چاہے تقلید کر لے اور دین و مذہب کو
لعب بنا لے بلکہ مراد ان اکابر کی یہہ ہے کہ التزام تقلید امام معین اسطور پر کہ کسی حالمین خواہ قوت اجتہاد
ہو یا نہو یا ضرورت ملجیہ واقع ہو یا نہو یا اختیار مذہب غیر مین ہو یا نہو تقلید امام آخر جائز ہے نہین قبل
العمل و بعد العمل یہہ بات صحیح نہین چنانچہ تصریح کلام علامہ سبکی اسپر دلالت واضحہ رکھتی ہے اور یہی محل
ہے باقی نقول مؤلف معیار کا چنانچہ تفصیل اوسکی پیشتر گزر چکی ہو چکی فلا حاجۃ الی الاعادۃ اور وہ وجوہ
ثانی مین جواب کے مؤلف نے اجماع کو تسلیم کر کے کہا کہ معنی عدم جواز رجوع بعد العمل کے یہہ ہین کہ
معین اوسی حادثہ مین رجوع نکرے اور اسپر بہت سی نقول نقل کین جنکو ضرر نہین پہنچاتا اسلئے کہ جب تقیید
اعتبار ثلثہ مذکورہ کے تقلید غیر مطلقا ممنوع ہوئی خواہ قبل العمل ہو یا بعد العمل اور در صورت اعتبار مذکورہ
کے جائز ہوئی اسیطرح تو پھر ممانعت بعد العمل کو خاص کرنا ساتھہ حادثہ معمول بہا کے کیا معنی ہے فافہم
قال صاحب التنویر چوتھی وجہ یہہ ہی کہ تلاش کرنا مذاہب کے رخصتون کا ممنوع ہے بالاجماع کہا ہے اسکو

ابن عبد البر مالکی نے کہا ہے بیچ مسلم کے الخ **قال مؤلف المعیار** جناب مؤلف نے اس قول مین بھی خیانت کی ہے کہ لا تقربوا الصلوٰۃ کو تو لے لیا اور انتم سکاریٰ کو چھوڑ دیا **اقول** مقصود مؤلف تنویر کا اسوجہ رابع سے تخطیہ ہے اُن لوگون کا جو علے الاطلاق تقلید امام معین کو واجب نہین کہتے خواہ عزائم مین ہو یا رخص مین اور بحث ظاہر ہے کہ جب ممانعت تتبع رخص مذاہب کی ثابت ہوئی تو دعوی جواز تقلید امام آخر کا مطلقاً عزائم مین ہو یا رخص مین جاتا رہا اگرچہ نفس جواز تقلید امام آخر عزائم مین اس منع تتبع رخص سے نہ ٹلا لیکن دعوی جواز جو علے الاطلاق تھا باطل ہوا پس یہان سے جواب ثانی دفع ہوگیا باقی رہا کلام جواب اول مین سو حال اسکا یہ ہے کہ فی الواقع عبد البر مالکی نے دعوی اجماع اوپر منع تتبع رخص کے کیا ہے اور وہ مسلم مین منقول ہے کما قال وما عن ابن عبد البر انہ لا یجوز تتبع الرخص اجماعاً فاجیب بالمنع اذ فی تفسیق متتبع الرخص عن احمد روایتان انتہی پس اگرچہ صاحب مسلم نے جواب دعوے اجماع عبد البر کا بھی باعتبار ردیا ہے کہ بنا بر ایک روایت امام احمد کے اجماع منعقد نہین ہوتا لیکن اس اعتراض سے یہ تو لازم نہین آیا کہ قول کرنا عبد البر کا ساتھ تحقق اجماع کے غلط ہو جاوے غایت الامر یہ ہے کہ دعوی اس اجماع کا نزدیک معترض کی مقبول و مسلم نہین لیکن نقل اجماع مین کیا تردد ہے پس یہ کہنا مؤلف تنویر کا کہ عبد البر نے اجماع نقل کیا اور وہ مسلم مین مذکور ہے یہ بات صحیح ہے اور اسمین کیا خیانت ہے اگر یہ کہتا کہ قول اجماع کو مسلم مین منقول اور ثابت کیا ہے تو خیانت ہوتی علاوہ یہ کہ اعتراض صاحب مسلم کا اوپر دعوی اجماع کے جو منقول ہے ابن عبد البر سے وارد نہین یعنی یہ جو کہا کہ متتبع رخص کے حق مین امام احمد سے دو روایتین ہین ایک روایت مین تو اوسکو فاسق کہا ہے تو اس روایت پر تو متتبع رخص حرام ہوا اور ایک روایت مین اوسکو فاسق نہین کہا تو بنا بر اسکی متتبع رخص حرام نہوگا اور اس قول عدم حرمت مین امام احمد اور ائمہ کے مخالف ہونگے پس ساتھ مخالفت امام احمد کے اجماع منعقد نہوگا اسکی جواب مین ہم کہتے ہین کہ مجرد روایت عدم تفسیق متتبع رخص کے مخالفت اجماع کو نہین چاہتے اسلئے کہ روایت محتمل ہے کہ مرجوع عنہا ہو اور موافقت جمہور کی اسی بات کو چاہتی ہے ہان اگر مذہب امام احمد عدم تفسیق ہوتا تو مخالفت اجماع متعین ہوتی اور علی التسلیم ہم کہتے ہین کہ متتبع رخص جو حرام ہے تو سوا حالت ضرورت وغیرہ من الاعذار کے ہے پس ممکن ہے کہ روایت تفسیق متتبع کی حق مشتہی مین ہو جو دین و مذہب کو ملعبہ بناتے ہین اور روایت عدم تفسیق کی مخالف جمہور کے حالت ضرورت وغیرہ مین ہو پس اس تقدیر پر امام احمد اور جمہور مین اختلاف حقیقۃً نہوا جیسے کہ ابن حزم نے جو منع متتبع رخص

میں اجماع نقل کیا ہے اور بعض نے تتبع رخص پر نقل کیا ہے ان دونوں قولوں میں علامہ سمہودی شافعی نے
تطبیق یہ دی ہے کہ اجماع اور منع تتبع کی صورت میں ہے کہ تتبع رخص غیر تقلید اس شخص کے لئے ہو
جو قول کیا ہے رخص کو اختیار کرے یا رخص کو بچے قول واحد کے ہوں اور جنہوں نے تتبع رخص کو جائز
کیا ہے وہ سوا صورتوں مذکورہ کے ہے فلا خلاف فی الحقیقۃ کما قال فی القول الغریب واما حکایۃ بعضہم
عن ابن حزم حکایۃ الاجماع علی منع تتبع رخص المذاہب فلعلہ محمول علی من تتبعہا من غیر تقلید لمن قال
بہا او کالرخص المرکبۃ فی الفعل الواحد انتہی اور اجماع منقول عن ابن عبد البر اور روایت عدم
تفسیق بنا اسلوب پر بھی تطبیق ہو سکتی ہے جو ہم اسکو تسلیم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ روایت شاذہ
مخالف جمہور کے باتفاق محل الرجوع ہے ناقض اجماع نہیں ہوتی کما قال السید السمہودی وقد ذکر فی حکایۃ
الاتفاق فی الحنفیۃ جماعۃ منہم القاضی ابو الطیب فجزم فی تعلیقہ بانہا یعتبر نیۃ الحاکم فیما کان حقا ضیقا
واما ما ہو حق عند الحاکم فقط کحاکم ہو شفعۃ الجوار فحکذا انہ لا یستحق علیہ الشفعۃ فتوی الحالف علی قول نفسہ فانہ
یکون بارا فی یمینہ انتہی قلت والجواب ان الشذوذ لا یقدح فی حکایۃ الاتفاق انتہی بقدر الحاجۃ
اور مع قطع نظر از جمہور اگر مخالفت امام احمد منافی انعقاد اجماع ہو تو اتفاق جمہور سوا امام احمد کے
تو جاتا رہیگا پس اب قول جمہور ائمہ قابل عمل ہے یا ایک روایت امام احمد کی باوجود عدم ظہور قوت
دلیل کے اب مجملا حال ہر ایک روایت کا جسکو مؤلف نے جواز تتبع رخص میں نقل کیا ہے سنو کہ یہ جو
شارح تحریر نے کہا ہے کہ شیخین کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم پسند فرماتے تھے
تخفیف کو اپنی امت پر اور یہ بجہت فرمانے اللہ تعالی کے کہ بحکم آیہ کریمہ یُرِیْدُ اللّٰہُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلَا
یُرِیْدُ بِکُمُ الْعُسْرَ کے آسانی ہے اور امت کے اور موافق اسی مضمون کے چند احادیث نقل کرکے
اس سے جواز تتبع رخص کا حکم نکالا ہے حال اسکا یہ ہے کہ معنی آیہ کریمہ کے یہ نہیں ہیں کہ جس امر میں
مقلد پر تخفیف ہو وہ بمقتضای اس آیہ کے چاہے مجتہدین کے خلاف ہو اسکو کر لیا کرے بلکہ معنی اسکے
یہ ہیں کہ جو احکام شرع اللہ تعالی نے تمہاری واسطے مقرر فرمائے ہیں ان سب میں رعایت یسر سے
ہے اسلئے کہ مجتہد اور مقلد اور قوی اور ضعیف اور مذکر اور غیر مذکر اور عاقل اور مجنون اور نساء اور رجال
وغیرہم پر یکساں احکام نہیں فرمائے بلکہ ہر ایک شخص کے مناسب حکم کئے اور شدت اور اصر جیسا کہ بعض امم
سابقہ میں تھا سب امت محمدیہ صلے اللہ علیہ وسلم سے رفع فرمایا قال الزمخشری فی الکشاف یُرِیْدُ اللّٰہُ

يكم اليسر ولا يريد بكم العسر اي يريد الله ان ييسر عليكم ولا يعسر وقد نفى عنكم الحرج في الدين وامركم
بالحنيفية السمحة التي لا حرج فيها انتهى وهكذا في التفسير الكبير والبيضاوي پس اس آیہ کریمہ سے یہہ کہان نکلتا ہے
کہ مقلد ہر مذہب کی رخصت کو تلاش کرکے ساتھہ تمسک اس آیہ کے بزعم اپنے اتباع اوسکا کیا کرے اور اسی
طرح احادیث مذکورہ سے بھی مدعای قائل برنہین آتا اسواسطے کہ خلاصہ اُن سبکا یہہ ہے کہ جہتک ممکن
ہو اور مخالفت احکام شرع کی لازم نہو تو مکلفین پر شدت نکرنا چاہیئے اسواسطے کہ مبنا دین کا اوپر تیسیر
ہے نہ یہہ کہ جس کسیکا جی چاہے وہ موافق اپنی ہوا کے احکام کو اختیار کرے اور اگر اس آیہ کریمہ اور
احادیث مذکورہ سے اوپر جواز تتبع رخص کے استدلال لایا جاویگا تو سب احکام دین مین فتور پڑجاویگا
اور جتنی قیاسات مجتہدین کہ اوسمین تعمیم حکم منصوص کرنا ہوتی ہے صور غیر منصوصہ پر سب باطل ہوجائینگے
مثلاً حرمت بنج اور افیون یا مسکرات آخر کہ جو منصوصہ نہین اور امام شافعی یا اور کسی مجتہد نے حکم منصوص
خمر سے اسکی حرمت ثابت کی ہے اسمین کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ یہہ قیاس کرنا تمہارا منافی نص قطعی یرید الله
بكم اليسر الخ اور احادیث مذکورہ کے ہے اور علے ہذا القیاس اور قیاسات بلکہ اجماعات بھی بیشتر باطل ہوجائینگے
اسیواسطے ارباب تفسیر و حدیث نے معنی آیہ و احادیث مذکورہ کے یہی کہے ہین کہ دین کے جتنے احکام
ہین اپنے اپنے محل پر سب مین یسر ہی عزیمت مین محل عزیمت پر اور رخصت مین محل رخصت پر اور علے
ہذا القیاس قال فی مجمع البحار ان هذا الدين يسر اي سهل قليل التشديد ومنه يسروا ولا تعسروا انتہی
اس تقدیر پر اگر کوئی کہتا کہ وقت ضرورت کے بھی مثلاً تتبع رخصت جائز نہین تو احادیث سے اور آیہ
سے اوسپر برہان لائی جاتے کہ اسمین شدت ہے اوپر مکلف کے اور جب مواقع ضرورت کو مستثنے کردیا تو
حرج اوپر مکلفین کے نہوا بالجملہ مقصود قائلین محققین اسلام کا یہی ہے کہ علی العموم ہر شخص کو تتبع رخص سے
منع نہین ہے اور حالت ضرورت وغیرہ اور غیر ضرورت یکسان نہین نہ یہہ کہ بلا وجہ اور بلا ضرورت بغیر
دلیل کے برعایت اپنی ہوا کے رخصتونکو تلاش کرکے دین کو ملعبہ بنائین اور تحریم و تحلیل اشیا کی ضوابط کو اٹھا
اسیلئے علامہ سمہودی شافعی نے عقد الفرید مین بعد نقل کرنے آیات اور احادیث مذکورہ کے اور نقل
اقوال اور رد و قدح کے فرمایا علی ان الارجح فی المذهب منع تتبع الرخص کما سبق انتہی اور پہلے
اس سے فرمایا تھا قوله من غير تلقط الرخص اي بان ياخذ من كل مذهب ما هو الاهون ظاهر في المنع
من ذلك وصححه ابن السبكي في جمع الجوامع والظاهر انه المعتمد في المذهب انتہی اور یہہ جو ایک حدیث خیر

16

موضع سوتوان کی
ولف معیار نے آخر
رت عقد فریہ
ہانے حذف کر
یانت کی اور
دلا تقربوا الصلوة
ر عشق کے شرقہ

قول بن قیس کی ہے عن عمر مرفوعاً افضل امتی الذین یقرؤن بالرخص انتہی اول تو بغیر ذکر اسناد کے
صحت حدیث پر جزم نہیں ہو سکتا پس اسناد اول میں قابل صحت کے نہیں خصوصاً اور پر مسلک مولف صیاغ
کے کہ بغیر اسناد کے حدیث کو اتنا بھی نہیں کہا مگر قول اولی الکتاب اور علے تقدیر تسلیم کے بنا ہو کہ یہ
حدیث صادق ہے ساتھ نصوص قطعیہ اور احادیث صحیحہ کثیرہ کے بیان اسکا بسبیل اختصار یہ ہے
کہ معنی عزیمت کی لغت میں جدا کسی کام کو کرنا اور کوشش کرنا اور صبر اور ثبات کرنا اور پر کشی کے ہیں اور
معنی رخصت کے لغت میں تخفیف کرنا ہے اللہ تعالی کا بندہ پر اور آسانی کرنا قال فی القاموس عزم علی الامر
یعزم عزماً ویضم معزماً کمقعد ومجلس وعزاماً بالضم وعزیماً وعزیمۃ وعزمہ وعزمۃ وعلیہ وتعزم اراد فعلہ و
قطع علیہ او بت فی الامر انتہی وقال فی مجمع البحار فیہ غیر الامور عوازمہا ای فرائضہا التی عزم اللہ علیک الفعل بہا
ای ذوات عزم فیہا عزم وقیل ہی ما اکدت امرہا علیک وعزمک علیہ وفیت بہ واللہ فیہ والعزم الجد والصبر
ومنہ ذو العزم کاصبر اولو العزم من الرسل انتہی وقال فی الکشاف فی تفسیر قولہ تعالی ان ذلک من
عزم الامور ای من معزوم الامور ای قطعہ قطع ایجاب والزام وقال فی تفسیر اولی العزم من الرسل ای
الجد والثبات والصبر انتہی وقال فی القاموس والرخصۃ بالضم والفتح تخفیف اللہ عزوجل العبد فیما
یخفف علیہ وتسہیل انتہی اور موافق انہی معانی کے استعمال ہی عزیمت رخصت کا عرف میں لیکن اکثر جگہ پر عزیمت و رخصت
کا معنی بمعنی مفعول کے یعنی امر معزوم اور مرخص کے مستعمل ہوتے ہیں قال فی الکشاف وحقیقتہ انہ من تسمیۃ المفعول بالمصدر
واصلہ من معزومات الامور ای مقطوعاتہا ومفروضاتہا انتہی پھر رخصت جو مقابل پڑیگی عزیمت کی کہ معنی
میں اوسکی جزم امر کا اور جد اور کوشش ہی بالضرور بمعنے تخفیف اور تسہیل کے ہوگی بنسبت عزیمت مقابلہ کے
فرائض اللہ اور محرمات قطعیہ اللہ تعالی کے عزائم ہیں بمعنی قطعیت حکم عمل کرنیکے اور اجتناب کے تو
رخصت مقابلہ اسکی یہ ہوگی کہ اللہ تعالی تسہیل فرماکر اجازت دی ترک یا تاخیر اسکی کی یا اختیار اسکی کی
اور اتباع سنت اور تقوی اور ورع اگر عزیمت ہی بمعنے اسباب کے کہ اسمیں جد اور ثبات ہے علی الطاعۃ اور
صبر ہے علی الشدائد تو رخصت مقابلہ اسکی وہ ہوگی کہ حضرت حق سبحانہ نے تخفیف فرماکر اجازت دی اختیار
کرنے مباحات غیر مستحسنہ اور ترک تقوی اور ورع کی پس جب یہ بیان ممہد ہو چکا تو ہم کہتے ہیں کہ فرائض اللہ
تعالی کی امورات حتمیہ ہیں اور اسیطرح محرمات اوسکی منہیات حتمیہ ہیں پس یہ سب عزائم ہونگے اور کوئی طاعت
بندہ کی بہتر اور افضل ادای فرائض اور اجتناب محرمات سے نہیں ہی اور اسیطرح پر اتباع طریقہ سنت اور تقوی

اور ورع اور اختیار احسن اور افضل ہر امر مین سب عزائم ہین اور ماموربہ شارع کے اور رخصتین مقابل
اسکے یعنی ترک یا تاخیر فرائض اور اختیار محرمات اور ترک تقوی اور ورع اور ترک طریقہ سنت اور عدم اختیار
افضل وادلے نہین ہی مگر بعوارض وضرورات اور عامل اسپر ہرگز مقصر نہین عاملین عزائم سے آیات قطعیہ
اور احادیث صحیحہ بہت سی اسپر دال ہین لیکن ہم بنظر اختصار دو چار پر اکتفا کرتے ہین قال الزمخشری فی
الکشاف وجاهدوا فی الله امر بالتشمر وبمجاهدة النفس والهوی وهو الجهاد الاکبر عن النبی صلی الله علیه وسلم
انه رجع من بعض غزواته فقال رجعنا من الجهاد الاصغر الی الجهاد الاکبر فی الله ای فی ذات الله ومن اجله
یقال هو حق عالم وجد عالم ای عالم حقا وجدا ومنه حق جهاده هو اجتباکم اختارکم لدینه ونصرته وما جعل
علیکم فی الدین من حرج فتح باب التوبة للمجرمین وضع بانواع الرخص والکفارات والدیات والارش
ونحوه وقوله تعالی یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر انتهی وقال الله سبحانه وتعالی یا ایها الذین آمنوا
اتقوا الله حق تقاته قال الزمخشری فی تفسیره واجب تقواه وما یحق منها وهو القیام بالمواجب واجتناب المحارم
ونحوه فاتقوا الله ما استطعتم یرید بالوجوه فی التقوی حتی لا تترکوا من المستطاع منها شیئا وعن عبد الله
هو ان یستطاع فلا یعصی ویشکر فلا یکفر ویذکر فلا ینسی اورده مرفوعا وقیل هو ان لا تأخذه فی الله لومة
لائم ویقوم بالقسط ولو علی نفسه او ابنه او ابیه وقیل لا یتقی الله عبد حق تقاته حتی یخزن لسانه انتهی وقال الله
سبحانه وتعالی فبشر عبادی الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه وقال عز من قائل والذین جاهدوا فینا
لنهدینهم سبلنا وقال الله سبحانه ان اکرمکم عند الله اتقاکم وقال الزمخشری فی الکشاف عن النبی صلی
الله علیه وسلم یا ایها الناس انما الناس رجلان مؤمن تقی کریم علی الله وفاجر شقی هین علی الله ثم قرء
الآیة وعنه علیه الصلوة والسلام من سره ان یکون اکرم الناس فلیتق الله انتهی ورویه الرازی عن ابی
ثعلبة الخشنی قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم ان الله فرض فرائض فلا تضیعوها وحرم حرمات فلا تنتهکوها
وحد حدودا فلا تعتدوها وسکت عن اشیاء من غیر نسیان فلا تبحثوا عنها انتهی کذا فی المشکوة وایضا فی
المشکوة فی حدیث طویل فقال اوصیکم بتقوی الله والسمع والطاعة وان کان عبدا حبشیا فانه من یعش منکم
فسیری اختلافا کثیرا فعلیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین المهدیین تمسکوا علیها وعضوا علیها بالنواجذ الخ
اب محل غور ہے کہ یہہ سب عزائم ماموربہ ہین عاملین اسکی جو انبیاء عظام اور امت مرحومہ محمدیہ علیہ افضل
الصلوة والسلام مین صحابہ کرام اور تابعین اور اولیاء ذوی الاحترام اور علماء راسخین اور ائمہ مجتہدین

ہین عاملین بالرخص سے مثل ترک فرائض اور اختیار کنندہ محرمات اور تارک سنت و عامل مباحات غیر مستحبہ
وغیرہم کے کہ جنکو شارع نے بضرورت و احتیاج اجازت اس امور کے مواقع مخصوصہ مین بشرائط معتبرہ
دی ہے کیونکہ کمتر مرتبہ مین ہو جائین اور یہ عاملین بالرخص افضل امت قرار پائین سوا اسکے نصوص صریحہ
از قبیل عاملین بالعزیمۃ کے اور پر عاملین بالرخصۃ کے منافی ہین مضمون اس حدیث کے قال اللہ سبحانہ وتعالیٰ
لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ
الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا
عَظِيمًا دَرَجَاتٍ مِنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا دیکھو جہاد کہ فرض کفایہ ہے عمل کرنیوالا
اوپر اسکے بلا حاجت عامل بالعزیمۃ ہے اور قاعد اس سے بلا حاجت عامل بالرخصۃ ہے اور عامل بالعزیمۃ
قطعاً بہت افضل ہے عامل بالرخصۃ سے اسطرح انفاق فی سبیل اللہ قبل فتح مکہ اور ظہور شوکت اسلام کے
عزیمت ہے اور بعد ظہور شوکت اسلام اور فتح مکہ کے رخصت ہے اور ساتھ نص قطعی لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ
مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَقَاتَلُوا وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى
الآیہ کے اہل عزیمت افضل ہین اور طے ہذا القیاس نصوص قطعیہ کثیرہ اوپر افضلیت عاملین بالعزیمت کے
دال ہین پس ایک حدیث غیر مبین السند و غیر ظاہر القوۃ مقابلہ ان نصوص قطعیہ مین کب قابل اعتبار و
اختیار ہے یا قابل تاویل ہے یا لائق رد پھر ہم اسکو بھی تسلیم کرتے ہین کہ عاملین بالرخص افضل ہین لیکن
اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ رخص مذاہب مختلفہ کے ہون جائز ہے کہ عاملین اوپر رخص ایک ایک مذہب
سے افضل ہون بنسبت عاملین عزائم ہر مذہب کے پس دعوی اتباع رخص مذاہب مین اس حدیث کو مستند
کرنا سراسر تعسف اور غیر مفید ہے اور ایسی استدلالات سے حاصل سے اکثر اہل علم جنکو فہم تام اور مرتبہ
تحقیق نہین ورطہ ضلالت مین ڈوبتے ہین ومن اللہ سبحانہ العصمۃ والتوفیق اور باقی قول مولف معیار کا
کہ بعینہ ساتھ اوپر تقریر کے مثل قول گذشتہ شارح تحریر کے ہے سب ضمن جواب مذکور مین رد ہوا حاجت
تطویل و تفصیل نہین قال صاحب تنویر پانچوین وجہ یہ ہے کہ تقلید بطریق تعیین کے جائز ہے بالاجماع
اور تقلید بدون تعیین کے مختلف فیہ ہے درمیان علما کے الخ قال مولف المعیار غرض اس قول سے یہ ہے الخ
اقول اسوجہ مین مولف تنویر نے تنزل کیا اور تسلیم کیا اسبات کو کہ بعض علما کے نزدیک وجوب تقلید
کے لئے تعیین نہین ہے اس تقدیر پر کہتا ہے کہ بالفرض ہم اگر قول وجوب تعیین سے درگذر کرین اور جواز مسلم کرین

تو اختلاف علما جو وجوب و جواز مین ہے ہماری تسلیم جواز سے جاتا نرہیگا پس جو شخص کہ تقلید علی التعیین
بر سبیل جواز اختیار کریگا تو کبھی اسکو غیر واجب سمجھکر ترک بھی کر دیگا پس نزدیک فریقین کے عہدہ تکلیف
سے بالیقین بری الذمہ نہوگا اور جس وقت تقلید معین بر سبیل وجوب اختیار کریگا تو بالیقین نزدیک فریقین
کے عہدہ تکلیف سے برآئیگا اسلئے کہ فریقین کے نزدیک جواز تقلید بمعنے غیر ممنوع کے شرعاً متحقق ہے اور
جواز دونو قولون مین مشترک ہے پس اس صورت مین مکلف عامل ہوا اوپر غیر ممنوع شرعی کے بالاجماع تو خارج
ہوا عہدہ تکلیف سے بخلاف صورت اول کے اور بری الذمہ ہو جانا مکلف کا امور تکلیفیہ مین بالیقین واجب
ہے کما قال فی مسلم الثبوت وَاِذَا اشْتَبَهَتِ الْمَنْكُوحَةُ بِالْاَجْنَبِيَّةِ حَرُمَتْ لِاَنَّ الْكَفَّ عَنِ الْحَرَامِ وَاجِبٌ وَهُوَ
بِالْكَفِّ عَنْهُمَا وَلَوْ قَالَ اَحَدُ الْحُكْمَيْنِ طَالِقٌ حَرُمَتَا لِاَنَّ الْاِجْتِنَابَ يَقِيْنًا فِيْهِ انتہے پس بر تقدیر اختیار جواز تقلید معین
کے بھی وجوب بالغیر تقلید معین کا ثابت ہوا پس یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ کلام اس تعیین تقلید مین تھا
جو بنظر وجوب کے ہو اور اوسکے اوپر اجماع ہونے کے کیا معنی جبکہ باعتبار اعتقاد کرنے وجوب شرعی
کے بدعت ہونا اسکا چار دلیلون اور تینتیس ۳۳ روایتون سے ثابت ہو چکا انتہی ساقط ہوا اسلئے کہ جواز کے دو
معنے ہین ایک تو مباح الفعل والترک یعنے معنی مقابل ہین واجب کی اور ایک غیر ممنوع شرعاً اور یہہ جواز
جمع ہو جاتا ہے ساتھہ واجب کے قال فی مسلم الثبوت اِعْلَمْ اَنَّ الْجَائِزَ كَمَا يُطْلَقُ عَلَى الْمُبَاحِ الْمُتَسَاوِيْ
لِلْوَاجِبِ وَالْمَنْدُوْبِ كَذٰلِكَ يُطْلَقُ عَلَى مَا لَا يُمْنَعُ شَرْعًا انتہی پس مؤلف تنویر نے جو تقلید کو بالاجماع
جائز کہا ہے اور دونو قولون وجوب اور عدم وجوب مین قدر اجماعی جواز کو مشترک نکالا ہے بمعنے
ثانی لیا ہے اور مؤلف معیار بمعنے اول سمجھکر نفے اجماع علے الجواز کرتا ہے اور وہ جواز جو بنظر
وجوب تھا اوسکو مؤلف معیار نے تنزل کرکے ترک کر دیا اور باوجود ترک قول بالوجوب کے پھر تقلید
معین کو بسبب امر آخر کے کہ وہ خروج عہدہ تکلیف سے ہے بالیقین واجب ثابت کیا علاوہ یہہ کہ
حال چارون دلیلون اور تینتیس ۳۳ روایتون کا جسے مؤلف نے بدعت ٹھہرایا تھا تقلید معین کو بیشتر
سخنے واضح ہو چکا اور ماہر فن پر مخفی نرہا ہوگا کہ کسی دلیل سے مؤلف معیار کا مدعا نے الواقع نہین
نکلتا اگرچہ زعم اسکا اور خیال محال اسپر حاکم ہے قال صاحب التنویر اور وجہہ چھٹی یہہ ہے
کہ تقلید بدون تعیین کے کھولنا دروازہ فساد کا ہے الخ قال مؤلف المعیار مقدمہ اولی اسکا مردود
ہے الخ اقول اثبات مقدمہ اولے کا ساتھہ نقل کلام ملا علی قاری وغیرہم کے بخوبی ہو چکا پس دعوے

مردود ہے مولف معیار کو قابل اعتنا نہیں اور یہہ کہنا کہ عدم تقلید امام معین مین علی الاطلاق مسلمات
دین اور مخالفت ایمان ہے مجرد دعوی اور صرف قول ہے جسپر کوئی عقل و نقل شاہد نہیں بلکہ تصریحات
علمائے مختصرین کے مقبولین اور مستند الیہم مولف معیار کے مخالف ہیں دیکھو عارف شعرانی اور ملا علی قاری
وغیرہم جنکے کلام سے مولف جابجا استدلال کرتا ہے کیا فرماتے ہین قال الشعرانی فی المیزان فان قلت فہل
یجب علی المقلد تعین الاطلاق علی التعیین الاولی للشریعۃ التقلید بمذہب معین فالجواب نعم بحسب حالہ و
لا یقبل تقلید غیرہ و یقبل غیرہ انتہی و قد مر نقلہ عن شیخہ علی الخواص و کلام العلی القاری فتذکر و ارکان
فی ہذا الفصل کفایۃ للمنصف لکن سیجیء مزید منہا لدفع تشنف المتعصب المتعسف قال صاحب التنویر
اور چوتھی دلیل یہہ ہے کہ جب کہ ہوئی تقلید غیر معین ایسی جو اوپر گذر گئی تو اقل مرتبہ اوسکا یہہ ہے کہ
ہوئی مرجوح الخ قال مولف المعیار جبکہ تقلید معین وجوبا کا بدعت ہونا ثابت ہوگیا تو اوسکی راجح
اور غیر معین کے مرجوح ہونے کے کیا معنی الخ اقول جسوقت دلائل واضحہ اور براہین ساطعہ سے
ہمنے غیر مجتہد کے لئے تقلید امام معین کا وجوب ثابت کیا چنانچہ ادلہ وجوب بعض گزر چکین اور بعض آتی
ہین تو بدعت ہونا اسکا کیونکر ہوگا اور قطع نظر ازین وجہ پانچوین اور چھٹی جو پیشتر ابھی گزر چکی دلالت
واضحہ رکھتی ہے اوپر ازمحیت کے اور یہہ جو مولف معیار نے کہا کہ پہلے اس سے تین دلیلین مذکور
نہین ہین کہ یہہ دلیل چوتھی قرار پائی تو جواب یہہ ہے کہ وہ تین باتین جو مولف تنویر نے اجماع مذکور سے اخذ
کی ہین وہ فی الحقیقت تین دلیلین ہین واسطے اثبات تقلید امام معین کے اگرچہ ماخذ اونکا وہی اجماع
ہے البتہ نام اونکا ساتھہ لفظ دلیل کے تعین لیا ہے ولا مشاحۃ فیہ پس باعتبار اسکے یہہ کلام مذکور دلیل
رابع ہوگا اور شبہہ مولف کا ساقط ہوگیا قال مولف المعیار تقلید بطریق عدم تعیین کے بھی سبیل المومنین
کے الخ اقول جواب اسکا مفصلا گزر چکا کہ تقلید لا علی التعیین اصلا سبیل المومنین نہین ہے اور کسی نے
مین بحیثیت نہ کفایت کرنے مذاہب معینہ کے اسطور پر تقلید کرلی تھی وہ چال بعد تدوین مذاہب کی جاتی
رہی اور سبیل مومنین تقلید علی التعیین ہی قرار پائی یہانتک کہ مولف معیار جو عدم وجوب کا قول کرتا ہے
وہ بھی بطرز جواز یا استحباب تقلید معین پر عامل ہے اور یہہ مضمون کلام ملا علی قاری اور شاہ ولی اللہ اور
ابی الفتح بغدادی وغیرہم سے صراحۃ اور ابن الہمام وغیرہ سے ضمنا نقل کردیا گیا پس اب مخالفت اس طریق
کی مخالفت ہے طریق مومنین کے اور داخل ہونا ہے تحت وعید نولہ ما تولی و نصلہ جہنم و ساءت مصیرا کے اور یہہ

جو تنبیہ مین کہا کہ مولف تنویر نے ترک امر مرجوح کو خیر ٹھہرا کر واجب کہا اُس آیہ سے جو کہ گذری تو اس
سے معلوم ہوا کہ جناب مولف کے نزدیک جو خیر ہے خواہ سنت ہو خواہ مستحب ہو سب واجب ہی انتہے
جواب اسکا یہہ ہے کہ مولف تنویر نے آیہ کریمہ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ کو برہان گردانا واسطے وجوب تعیین
تقلید کے بایں طور کہ یہہ داخل ہے خیرات مین اور بمقتضای صیغہ امر کے کہ یہہ حقیقۃً واسطے وجوب کے ہے
کما ہو مقرر فی جمیع کتب الاصول قال فی المنار وموجبہ الوجوب ولا الندب ولا الاباحۃ ولا التوقف
انتہے وقال فی مسلم الثبوت صیغۃ افعل عند الجمہور حقیقۃ فی الوجوب لا غیر انتہے وہکذا فی التوضیح
والتلویح وغیرہ سبقت کرنا طرف اس تقلید معین کے واجب ہی مولف معیار نے اسکا کچھہ جواب دیا
جب مستند مولف تنویر کو کسی نحو سے دفع کریگا تو بات اوسکی قابل اصغا ہوگی اور مجرد استبعاد سے
مقابلہ نص قطعی قرآن کے کیا کام چلتا ہے اور اگر یہہ توہم ہو کہ اجماع کرنا اوپر تفرقہ وجوب سنیت
واستحباب کے قرینہ ہوگا معنی مجازی امر کا تو جواب یہہ ہے کہ اجماع متاخر ہے نزول قرآن بلکہ
زمانہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے بکمالہ تھے پس قرینہ مجاز کا بیچ تغیر کرنے معانی حقیقیہ قرآن
کے کیونکر ہو سکیگا فافہم قال صاحب التنویر طریق تیسر الخ قال مولف المعیار اس طریق کا
مبنی کئی امر ہین الخ اقول یہہ جو مولف معیار اثبات دعوی بطلان عدم جواز فعل مخالف للائمۃ الاربعہ اور
دعوی بطلان امتناع رجوع بعد العمل اور امتناع تتبع رخص کو کلام سابق اپنے پر حوالہ کرتا ہے اسکا
حال نحو سے کہل چکا ہے شائق کو چاہیئے کہ ہر محل پر ملاحظہ کرکے بطلان دعوی بطلان کو بوضاحت
سمجھہ لے اور یہہ جو کہا ہے کہ تلفیق امر مختلف فیہ ہے بعضون کے نزدیک جائز اور بعضون کے
نزدیک باطل ہے تو جسنے کہ بالاجماع باطل کہا ہے تو دعوی اسکا مردود ہے انتہی پس جواب اسکا یہہ ہے
کہ تلفیق باطل ہے بالاجماع قال فی الدر المختار ناقلا عن تصحیح الشیخ قاسم ان الحکم الملفق باطل بالاجماع انتہے
قال علیہ العلامۃ الشامی ناقلا عن الحلبی مثالہ متوضی سال من بدنہ دم ولکن امرہ ثم صلے فان صحۃ
ہذہ الصلوۃ ملفقۃ من مذہب الشافعی والحنفی والملفق باطل فصحتہ مستحیلۃ انتہی وہکذا فی العقد الفرید للسیوطی
ناقلا عن العلامۃ السبکی وغیرہ من المعتبرات اور مختلف فیہ ہونا اسکا ثابت نہین مولف معیار نے دعوا کیا یا
کہ اس قول طحطاوی سے باطل ہے بالاجماع ولعلہ لم یعتبر القول بجوازہ انتہی مختلف ہونا اسکا زعم کیا اسلیے
کہ معنی اس کلام کے یہہ ہین کہ جس کسی نے اجماعاً تلفیق کو باطل کہا ہے تو شاید اوسنے قول جواز کو اعتبار

نہیں کیا ہے بعض علما جو جواز تلفیق کا قول کرتے ہیں ناقلین اجماع نے اعتبار اسکا نہیں کیا اور اگر اور کہتا
ہے کہ نہ اعتبار کرنا قول جواز کا ہم سے اور موجب اسواسطے کہ قائلین جواز مجتہد نہیں ہیں کہ انکے اختلاف سے
اجماع جاتا رہے اور اونکے اتفاق سے منعقد ہو جاوے پس نقل اجماع میں اونکے قول کا کیا اعتبار اور یہ جو
مولف سیار کہتا ہے کہ مدعی اجماع نے قول جواز کو خیال نکیا یہ معنی لم یعتبر القول بجواز کے نہیں ہو سکتی
اسواسطے کہ زمانہ عرب میں اعتبار خیال کرنیکو نہیں کہتے اور نہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ نہ خیال کرنا انکے قول جواز
کو بجہت نہونے قائلین جواز کے موقوف علیہ اجماع کے درست ہے اس سے مسئلہ تلفیق مختلف فیہ نہیں ہو جاتا
اور یہ جو طحطاوی نے کہا ہے وہو باطل فلا یلزم الالزام صریح اسپر دال ہے کہ حکم بطلان تلفیق کا ثابت ہے
اور خلاف ابن الہمام کا صرف حکم بطلان کو نہیں اسلئے کہ ابن الہمام بھی رکن اجماع نہیں ہیں یا اسجہت سے کہ
مجتہد نہیں ہیں یا اسجہت سے کہ مجتہدین کے زمانہ سے زمانہ انکا متاخر ہے پس خلاف متاخر کا ناقض اجماع
متقدم نہیں ہو سکتا کما مر فی بحث الاجماع اور جس کسیکو بطلان دعوے اجماع مذکور کا دعوی ہے تو اسکو
چاہیئے کہ جسطرح ہمنے کلام ثقات سے اجماع نقل کیا اسیطرح وہ کلام ثقات سے نہونا اجماع کا نقل کرے
ورنہ ذکر مخالفت ابن الہمام سے اجماع باطل نہیں ہوتا اور اختلاف ثابت نہیں اور وہ جو کلام ابن نجیم
سے جواز تلفیق سمجھا ہے اول تو کلام منقول کو دلالت اوپر تجویز تلفیق کے نہیں اسواسطے کہ عبارت
ویمکن ان یوخذ صحۃ الاستبدال من قول ابی یوسف وصحۃ البیع بغبن فاحش بقول ابی حنیفۃ بناء علی
جواز التلفیق بین القولین الخ کے معنی یہ ہیں کہ محل متنازع فیہ میں یہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ صحت استبدال
موافق قول امام ابی یوسف کی لیجاوے اور صحت بیع بغبن فاحش موافق قول امام ابی حنیفہ کے بجہت بنا
کرنیکے اوپر جواز تلفیق کے درمیان دو قولوں کے یعنی مبنی اس توجیہ کا جواز تلفیق بین القولین ہے
پس اگر جواز تلفیق کو مسلم رکھو تو یہ توجیہ جنکی نہیں تو نہیں پس اس کلام سے یہ لازم نہیں آتا کہ قائل
اس کلام کے نزدیک تلفیق جائز ہے کما مر بلکہ صیغہ تمریض و تضعیف توجیہ جو یمکن ان یوخذ الخ ہی موید
اسبات کا کہ قائل کا یہ مذہب نہیں ورنہ کلام کو بطور ضعف کے نکہتا اور ثانیاً یہ کہ بتقدیر تسلیم یہ
تلفیق وہ نہیں جسمیں بحث ہے اسلئے کہ تلفیق متنازع فیہ تو وہ ہے کہ موافق دو مذہبوں کے ایک فعل
واقع ہو اور اسمیں مذہب امام یوسف علیہ مذہب امام ابی حنیفہ سے نہیں کما مر اسیواسطے کلام مذکور
میں تلفیق بین القولین کہا اور بین المذہبین نکہا پس اگر اس کلام سے جواز تلفیق بین القولین نزدیک

ابن نجیم کے صحیح بھی ہو تو اس سے جواز تلفیق بین المذہبین ثابت نہیں ہوتا اور ثانیاً یہ کہ پھر ہمنے یہ
بھی تسلیم کر لیا لیکن ابن نجیم کا اختلاف ناقض اجماع نہیں ہو سکتا اور نہ اتفاق انکا سبب انعقاد اور یہ
روایت بزازیہ ومن علماء خوارزم من اختار عدم الفساد بالخطاء فی القراءۃ اخذاً بمذہب الامام الجرجانی
مذکور ہو چکی اور جواب اسکا بتفصیل دیدیا گیا حاجت اعادہ نہیں علاوہ یہ کہ بعض علماء مجہول الحال کے
مخالفت سے اجماع بطلان تلفیق کسطرح اٹھ جائیگا اور یہ کہنا کہ بطلان تلفیق کا مذہب متاخرین کا ہے نہ
متقدمین کا اول تو یہ دعوی ہے بلا برہان دیکھو سوا علماء حنفیہ کے محققین شافعیہ میں سے امام نووی
اور رافعی اور علامہ تقی الدین السبکی اور ابن دقیق العید اور قرافی مالکی اور علامہ اسنوی سب اسطرف
گئے اور سبھوں نے اجماع اوپر بطلان تلفیق کے مسلم رکھا ہے پس اگر مانا جاوے کہ مذہب متاخرین کا
ہے تو اجماع ہونا اوپر مذہب متاخرین کے ممکن ہے کچھ قول متقدمین ہونا اجماع کے لئے شرط نہیں
قال السید السمہودی فی العقد الفرید وما اشترطہ فی جواز الانتقال من اعتبار ان ینقض بمثلہ ای لا یکون
بحیث ینقض لو قضی بہ لمخالفۃ نص کتاب او سنۃ او نحوہما ذکرہ ایضا فی قواعدہ وتابعہ علیہ ابن قیم الجوزیہ
وزاد شرطین آخرین کما فی الخادم فانہ قال ان للجواز ای فی الانتقال لتقلید امام آخر حیث قضاء
شروطا ذکرہ الشیخ تقی الدین فی شرح العنوان الاول ان لا یجتمع فی صورۃ تقع الاجماع علی
بطلانہا کما اذا اقتصد ومس ذکرہ وصلی الثانی ان لا یکون ما قلد فیہ ینقض فیہ الحکم لو وقع بہ الثالث
انشراح الصدر للتقلید المذکور وعدم انتقادہ بکونہ متلاعبا بالدین متساہلا فیہ ودلیل اعتبار ہذہ الشروط
قولہ صلی اللہ علیہ وسلم الاثم ما حاک فی نفسک فہذا تصریح بان ما حاک فی النفس فعلہ اثم بل اقول
ان ہذا شرط فی جمیع التکالیف وہو ان لا یقدم انسان علی ما یعتقدہ مخالفا لامر اللہ عز وجل والا
یشترط ان یکون الحکم مما ینقض فیہ قضاء القاضی بل اذا کان مخالفا لظاہر النص بحیث یکون الناظر
مستنکرا فیکفی فی ذلک فی عدم جواز التقلید لقائل القول المخالف لذلک الظاہر انتہی قلت اما الشرط
الاول فاعتبارہ ظاہر لان الاجماع علی بطلان ذلک مانع من صحۃ التقلید فیہ وبہ جزم القرافی فی نقل
فی شرح المحصول یشترط فی جواز تقلید مذہب الغیر ان لا یکون موقعا فی امر مجمع علی ابطالہ انتہی
الاول والثانی کمن قلد مالکا فی عدم النقض بالمس الخالی عن الشہوۃ فلا بد ان یدلک فی الطہارۃ
التی مس فیہا ویمسح جمیع راسہ والا فصلاتہ باطلۃ عند الامامین ونقل ذلک عن الاسنوی فی تمہید

[illegible] وقد اشتهر [illegible] الحنفية [illegible] المالكية [illegible]
[illegible] وقد اشتهر [illegible] قول الرافعي [illegible] الامامين [illegible] الاسكندري انتهى وقد نقلنا مثله عن
الطوخي وغيره وسابقا وثانيا یہ کہ جواز تلفیق جو منقول ہے ابن الہمام اور ابن نجیم سے تقدیر تسلیم
ممکن ہے کہ محمول ہو حالت ضرورت پر اور اجماع منقول اوپر بطلان تلفیق کے محمول ہو حالت غیر ضرورت
پر تطبیق بین قولین کے نہ اپنا نچہ عبارت منقولہ ابن الہمام و ابن الحکمی کی جسکو مؤلف معیار نے
اوپر استناد نقل کیا ہے اسپر دلالت واضحہ رکھتی ہے اور وہ یہ ہے فہذا ابو یوسف امام المذہب
الکبیر والمجتہد الکامل قد قلد عند الضرورۃ ولم یکن ذلک مذہبا لہ بل مذہبہ تجنس الاراء التفصیل وان لم یتمیز
بوقوع ما یتمیز فیہ انتہی بالجملہ غرض ان اکابر کی قول جواز تلفیق اور انتقال من مذہب الی مذہب
اور رجوع بعد العمل سے یہ ہے کہ علی الاطلاق حکم بطلان اسکی کا صحیح نہیں بعض مواقع میں مثل وقوع
ضرورت کے یا حصول ملکہ اجتہاد کے یہ امور جائز ہیں اور جس وقت ہم بھی احوال مذکورہ میں امور
مذکورہ تجویز کرتے ہیں پس کلام ان اکابر کا ہماری منافی نہیں فدیقوم حجۃ علینا اور وہ کلام جو شارح
تحریر سے اتباعا لابن الہمام نقل کیا ہے خود علامہ شرنبلالی نے خود اوسکو رد کر دیا اور سوا
اسکی ہمنی بہت سی تصریحات اکابر اوپر تحقق اجماع مرکب کے اوپر بطلان قول مخالف کے نقل کر دیں
یہاں پر حاجت اعادہ نہیں اور یہ جو مؤلف معیار اعتراض شرنبلالی کو رد کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اسمیں
مصادرہ علی المطلوب لازم آتا ہے اوسکا حال سنو کہا شارح تحریر نے جسکا خلاصہ ترجمہ یہ ہے کہ کسی نے
اوپر عدم جواز تلفیق کے اعتراض کیا کہ منع تلفیق اس سبب سے ہے کہ مجموعہ امر ملفق کا نزدیک کسیکی ائمہ
میں سے جائز نہیں اسپر وارد ہوتا ہے کہ امام مالک اور شافعی وغیرہما نے یہ نہیں فرمایا کہ جو کوئی اجزا
اور شرائط مذکورہ ہماری میں بیچ مسائل مذہب ہماری کے مخالفت ہماری کرے اور اتباع مجتہد آخر
اختیار کرے بیچ اسکی تو وہ فعل ہے ذوی اجزا اور مشروط باطل ہے مثلا امام شافعی نے یہ نہیں کہا
کہ جو کوئی تقلید امام مالک کی کرکے بغیر شہود کے نکاح کرے تو نکاح اسکا باطل ہے اور نہ امام مالک
نے یہ بات کہی کہ جو کوئی بغیر مہر کے تقلید الامام الشافعی نکاح کرلے تو نکاح اسکا باطل ہے پس جس وقت
ان ائمہ نے اپنی مذہب کی مخالفت کرنے سے بیچ بعض شرائط کے حکم بطلان عمل نہیں کیا تو مجموعہ امر
ملفق کا سبکے نزدیک کا ہیکو باطل ہوگا پھر اس اعتراض کا کسی نے جواب دیا کہ مثلا امام شافعی اور مالک نے

چو حکم بطلان نکاح مذکور کا نہین کیا تو اوس صورت مین کہ مقلد جمیع شرائط اور اجزا مین ایک ہی امام کا اتباع
کرے اور سب لوازم مین رعایت اُسی مذہب کی رکھی اور صورت مذکورہ مین مقلد نے کسی مذہب کی مراعات
نکی جمیع اجزا اور شروط مین تو بالضرور مجموعہ عمل کا کسی امام کے نزدیک صحیح نہوا پھر کسی نے اسکا جواب دیا کہ صورت
مذکورہ مین یہی امر ہوگا کہ ہر مجتہد عمل مقلد مین جمیع شرائط اپنے مذہب کی پائیگا بلکہ بعض شرائط موافق مذہب
غیر کے پائیگا تو اس سے بطلان اُس عمل کا نزدیک اُس مجتہد کے لازم نہین آتا اسلئے کہ اگر مقلد جمیع شرائط
مشروط کو موافق اُس مجتہد کے نکرے بلکہ موافق امام آخر کے کرے تو کچھ قباحت نزدیک امام اول کے
نہین ہے پس مخالفت بیچ بعض شرائط کے تو مخالفت جمیع سے آسان ہے پھر کیا وجہ کہ مخالفت بعض شرائط
مین حکم بطلان عمل نزدیک امام اول کے کیا گیا پھر کسی نے اسکا جواب دیا کہ مخالفت بیچ بعض شرائط کے
مستلزم ہے واسطے بطلان عمل کے نزدیک امامین کے بخلاف مخالفت جمیع کے کہ اس تقدیر پر عمل موافق
ایکمذہب کے واقع ہوگا پس بیچ بعض شرائط و ارکان کے آسان نہوئی مخالفت جمیع سے بلکہ مخالفت
جمیع مین درست ہوئی اور مخالفت نے البعض موجب بطلان عمل ہوئی پھر کسی نے اسکا جواب دیا کہ یہہ بات
تمہاری جب بن سکتی ہے کہ کوئی دلیل نص ہو یا اجماع یا قیاس اسبات پر لاؤ کہ جمیع شروط عمل مین مراعات
ایک ہی مذہب کی ضروری ہے تب کلام تمہارا بنیگا نہین تو نہین اس کلام کا علامہ شرنبلالی وغیرہ من المحققین
نے جواب دیا کہ مثلاً وہ عمل مختلف فیہ جسکی شرائط مین کلام ہے نہین ثابت ہوا مگر ساتھہ بیان مجتہدین کے اور ہر مجتہد نے
اپنی قوت اجتہادی صرف کرکے شرائط اور ارکان اُس عمل کے معلوم اور متعین کئے مثلاً امام مالک نے
کہا کہ نکاح بغیر شہود کے ساتھہ تراضی طرفین کے منعقد ہو جاتا ہے لیکن مہر کا ذکر کرنا اوسمین ضروری ہے
اور امام شافعی نے کہا کہ نکاح مین ذکر کرنا مہر کا شرائط سے نہین شہود کا ہونا ضروری ہے تو دیکھو کہ امام
مالک کے نزدیک ماہیت نکاح کی بغیر شہود کے متحقق ہوگی اور بغیر ذکر مہر کے نہوگی اور نزدیک امام شافعی
کے بغیر ذکر مہر کے متحقق ہوگی اور بغیر شہود کے نہوگی پس جسوقت مقلد نے شہود مین اتباع کیا امام مالک
کا نہ مہر مین اور مہر مین اتباع کیا شافعی کا نہ شہود مین تو دونو اماموں کے نزدیک ماہیت نکاح کے
کہ یہہ ایک عمل شرعی ہے متحقق نہوئی پس حکم صحت عمل کو جو ثابت تھا ساتھہ قیاس مجتہدین کے موجود ہوا
اور مخالفت جمیع مجتہدین کی موجب ہوئی بطلان عمل کی اسلئے کہ حکم مذکور سوا قیاس مجتہدین کے اور کسی
دلیل سے ثابت نہا پس حکم بلا دلیل و علت ظاہر البطلان ہے اسپر سوا انتفاء علت وجود کے اور دلیل کیا چاہیے

[illegible] شارح التوضیح [illegible] شرح بلالی پر [illegible]
[illegible] المطلوب [illegible] کلام کا [illegible] کے [illegible]
[illegible] وجود عمل کا تحقق [illegible] بات [illegible] دعوی ہے [illegible] بطلان تحقیق کا [illegible]
[illegible] کے اس کلام میں [illegible] علی المطلوب [illegible] کہ معنی کلام علامہ شرنبلالی کے
یہ ہیں کہ عمل مستلزم [illegible] میں کوئی عمل مثبت کسی دلیل شرعی سے مرجوح نہیں ہے اسواسطے کہ قیاس مجتہد
کے سوا کوئی دلیل عمل مذکور پر نہیں ہے اور قیاس نے اس عمل کو ساتھ شرائط مخصوصہ اور ارکان مخصوصہ
کے ثابت کیا ہے پس جب عامی نے کسی رکن یا شرط عمل کو کہ موافق ایک مذہب مجتہد کے ثابت ہوا تھا چھوڑ دیا
اور موافق مذہب غیر کے عمل کیا اور کوئی رکن یا شرط موافق اس غیر کے بھی ترک کر دیا پس اسجگہ موافق
کسی کے مذہبین میں سے عمل جو ثبوت اسکا بقیاس مجتہد تھا باقی نہ رہا پس منصف ساتھ آنحضرت کے کون سی
ہوگی یعنے کوئی عمل معتبر شرعی چاہیئے کہ اسمیں تقلید کسی مجتہد کی بعض شرائط میں آنحضرت ہوا اور جب
عمل شرعی مثبت بالدلیل الشرعی نہ ہوگا تو اتصاف بالاہونیت کیونکر ہوگا تفصیل اسکی یہ ہے کہ مثلاً وضو
کے شرائط سے آب طاہر اور ارکان میں مسح ربع سر قیاس ابوحنیفہ میں قرار پایا اور پانی کمتر عشر
عشر دجلہ میں نجاست پڑی ہو طاہر نہیں اور امام شافعی کے اجتہاد میں مسح تین بالوں کا سر کے مثلاً
رکن وضو ہے اور پانی بقدر قلتین کے اگرچہ اسمیں کچھ نجاست پڑی ہو طاہر ہے اور مس عورت
ناقض ہے وضو کا پس جب کسی مقلد نے مسح سر اور آب قلتین میں اتباع کیا شافعی کا تو موافق مذہب
امام ابی حنیفہ کے وضو مستفتی ہوا بجہت انتفاء رکن اور شرط وضو کے اور پھر عورت کو مس کرنے
میں اقتدا کیا امام ابوحنیفہ کا تو موافق مذہب شافعی کے وضو مستفتی ہوا باعث تحقق ناقض اور مانع
کے پس موافق مذہبین کے اسجگہ عمل موجود نہوا تو منصف بالاہونیت کون شی ہوگی اور یہ کہنا کہ مثلاً
امام ابی حنیفہ یا شافعی نے یہ حکم نہیں کیا کہ جو کوئی رکن یا شرط میں اس عمل کے جو ہمارے قیاس
سے ثابت ہو کسی اور مجتہد کی تقلید کرے تو وہ عمل باطل سے ساقط ہوا اسواسطے کہ جب انہوں نے
ایک عمل قیاسی کا کسی شی کو رکن یا شرط قرار دیا تو یہ قرار دینا بسبب یہ کہنا ہے کہ بغیر اس رکن
اور شرط کے ہمارے نزدیک یہ عمل موجود نہوگا اور ساتھ انتفاء اسکے کے بحکم اذا فات الشرط
فات المشروط و اذا انتفی الجزء انتفی الکل کے انتفاء عمل قطعاً ہو جائیگا اور یہ امر ایسا واضح

اور بدیہی ہی کہ کوئی مدرک اسکا انکار نہین کرسکتا ورنہ رکنیت اور شرطیت کے کچھہ معنی نہ بنین گے اب
قیاس کے موافق قواعد میزان کے اس کلام شرنبلالی کی اسطور پر ہوگی کہ صورت تلفیق مین موافق کسی مذہب
کے عمل موجود نہوگا اور جسوقت موافق کسی مذہب کے عمل موجود نہوگا تو متصف ساتھہ صحت و فساد
کے کوئی شی نہوگی پس نتیجہ اسکا یہہ ہوگا کہ صورت تلفیق مین متصف ساتھہ صحت و فساد کے کوئی شی
نہوگی اب اس نتیجہ کو صغرے قیاس آخر کا ڈالا اور کہا کہ صورت تلفیق مین کوئی شی متصف ساتھہ صحت
و فساد کے نہین اور جس جگہہ کوئی شی متصف ساتھہ صحت و فساد کے نہین تو تقلید اوسمین اہون نہین
ہوسکتی تو نتیجہ یہہ ہوگا کہ صورت تلفیق مین تقلید اہون نہین ہوسکتی پس حکم کرنا ساتھہ اہونیت تقلید
کے بیچ بعض شرائط کے صورت تلفیق مین باطل ہے اور یہی معنی ہین اس کلام شرنبلالی کے انہ مع
التلفیق لا تجد شیئا یتحکم علیہ بالصحۃ والفساد وادعاء اہونیۃ التقلید فی البعض من الکل یستلزم وجود
موصوف یقال بموصوفیتہ بالاہونیۃ ولا وجود لشیء حالۃ التلفیق فانتہی ادعاء الاہونیۃ فلا یحتاج
لاقامۃ دلیل من نص او اجماع علی منع التلفیق انتہی معلوم نہین کہ مؤلف معیار نے اس محل مین
توہم مصادرہ علی المطلوب کا کیونکر کیا شاید یہہ دہوکا کہایا کہ یہہ صغرے قیاس اول کا کہ حالت تلفیق
مین موافق کسی مذہب کے عمل موجود نہین صحت اسکی موقوف ہی اوپر بطلان تلفیق کے پس مصادرہ علی المطلوب
لازم ہوا یہہ نہ سمجھا کہ موقوف علیہ صحت صغرے کا بطلان تلفیق نہین ہے بلکہ یہہ دونو مقدمہ بدیہی ہین اذا
فات الشرط فات المشروط واذا انتفی الجزء انتفی الکل البتہ بطلان تلفیق موقوف ہی اوپر نہونے عمل تقلید
کے موافق کسی مذہب کے اور یہہ جو کہا کہ ہم فساد اجماع مرکب کا بیان کرچکے فساد اس فساد مزعوم
کا پیشتر بخوبی واضح ہوچکا اسجگہہ حاجت تکرار نہین اب باطل ہوا قول شارح تحریر وغیرہ مجوزین تلفیق
کا اور پہلے ہم کہہ چکے ہین کہ مراد ابن الہمام فروخ المکی کی تجویز تلفیق سے یہہ ہی کہ حالت ضرورت وغیرہ
کی تلفیق جائز ہی چنانچہ نظیر مذکور اوسکی اسپر بالصراحۃ دال ہے فلا یکون کلامہ حجۃ علینا فافہم وتدبر
ولا تکن من المتعصبین المخبطین اور یہہ جو مؤلف معیار دوسرے جواب مین کہتا ہی کہ بطلان تلفیق سے عدم
تعیین تقلید باطل نہین ہوتا اسلئے کہ ممکن ہے کہ تقلید امام آخر سوا صورت تلفیق کے کیجاوے تو جواب اسکا
یہہ ہی کہ یہہ اعتراض اوپر دعوی عدم تعیین تقلید کے علی الاطلاق ہے خواہ صورت تلفیق مین ہو یا غیر
مین اور بلاشبہہ بطلان تلفیق سے عدم تعیین تقلید علی الاطلاق باطل ہوجائیگا وقد مر مثلہ فتذکر

قال صاحب التنویر اور یہہ جو کہا ہے کہ تلفیق نزدیک صاحب بحر الرائق اور ابن الہمام کے جائز ہے
سو یہہ بات الخ قال مؤلف المعیار مذہب صاحب بحر کا الخ اقول مؤلف معیار نے جو یہہ عبارت بیان
کی ابن نجیم کی سے اثبات تلفیق میں نقل کی ہے تحقیق آن تو نزدیک صحۃ الاستدلال الخ اسکا حال تفصیل ہم کہتے ہیں
کہ ابن نجیم کے کلام کو دلالت اوپر اسبات کے نہیں ہے کہ مختار ابن نجیم کا جواز تلفیق ہے اور ابن الہمام کی کوئی
نقل دال اوپر تجویز تلفیق کے نہیں نقل کی ان عبارت شرح تحریر نقل کی ہے باآنکہ وہ کلام ابن الہمام کا
تلفیق میں علامہ شرنبلالی نے اسکو خوب رد کر دیا ہے اور جسنے توجیہات فاسدہ کر اوسمیں سے دفع کر کے تفصیلا
اوسکی تحقیق کر دی ہے اور کلام ابن الہمام فروغ اور شاہ ولی اللہ باآنکہ محال اسکی معرض بیان میں آپکے
اسپر دال نہیں کہ یہہ مذہب ابن الہمام اور ابن نجیم کا ہے الواقع ہے غایت الامر یہہ ہے کہ ان صاحبوں کے
کلام میں تجویز جواز تلفیق کلام ابن نجیم اور ابن الہمام سے گزر ہو سو وہ ترجیح انہوں نے نقل کر دی اس
سے ثابت ہوتا ہے جواز تلفیق کا نزدیک الواقع لازم نہیں آتا جبتک خود ابن الہمام اور ابن نجیم یہہ نکہیں
کہ تجویز تلفیق ہمارا مذہب ہے اور مؤلف معیار نے سوا مذکورات کے کوئی تصریح اسکی کلام اونکے سے نقل
کی پس منصف کو غور چاہیئے کہ طعنہ نافہمی کا اوپر مؤلف تنویر کے جو مؤلف معیار سے واقع ہوا بلا قرینہ
ہے اور مخبر ہے نافہمی طاعن کا اور جسجگہ مؤلف معیار حسب وعدہ اپنے ہر اس کلام کی تفسیر رجوع کریگا تو وہیں
پر انشاء اللہ تعالی جواب معقول سن لیگا قال صاحب التنویر اور جو نحا طریق الخ قال مؤلف المعیار
اس طریق میں یہہ خرافات کیا ہے الخ اقول جب مقلد نے التزام کیا اسبات کا کہ میں جمیع حوادث اجتہادیہ
میں تقلید امام معین کرونگا تو بلاشبہہ اوسکو موافق ادلہ مذکورہ سابقہ کے باوجہ معتبر تقلید امام آخر کے
جائز نہیں ہے کما مر پس مؤلف تنویر نے مقلد کو اوپر مجتہد کے قیاس نہیں کیا دونوں کے حق میں روایت
عدم جواز انتقال نقل کر کے تشبیہ دی ہے مقلد کو ساتھ مجتہد کے اور وجہ شبہہ کو بیان کیا ہے تفصیل پھر
اس سے یہہ بات ثابت کی ہے کہ اسطرح تقلید لازم التعیین مخالف ہے اجماع کے بیان اسکا یہہ ہے کہ
کہا مؤلف تنویر نے کہ مسائل مختلف فیہا میں مجتہد کو خلاف اپنے اجتہاد کے حکم کرنا نہیں جائز اور نقل
کیا اسکو مسلم ہے پھر کہا کہ مذہب غیر نزدیک ہر مجتہد کے مرجوح ہے یا غلط اور التزام مذہب معین اگر مذہب غیر
پر عمل کریگا تو موافق اس مذہب کے امر مرجوح یا غلط پر عمل کریگا اور عمل کرنا قول مرجوح پر جہل ہے اور توڑ
دینا ہے اجماع کا پس قول غلط پر بدرجہ اولی خرق اجماع ہوگا اور اس دعوی پر روایت در المختار

ان الحکم والفتیا بالقول المرجوح جہل وخرق للاجماع انتہی نقل کردی پس یہان سوچو تو کہ قیاس کرنا مقلد
کا اوپر مجتہد کے کہان ہے اور ملتزم مذہب معین کو رجوع کرنا طرف تقلید امام آخر کے بلا تامل منافی اجماع ہے
اور حال تنبیس ۳۳ روایت مذکورہ کا اچھی طرح ہم لکھہ چکے کہ اس سے ہرگز مدعای مؤلف معیار برنہین آتا
پس بار بار اسکو پیش کرنا اور حوالہ کرنا بیکار ہے اور یہہ روایت مختصر الاصول ولو حکم المقلد بخلاف
اجتہاد امامہ جری علی جواز تقلید غیرہ ای انتہی الحکم علی ما یجیئ من المقلد ہل لہ تقلید غیرہ انتہی جس
سے مؤلف معیار یہہ سمجھا ہے کہ اگر مقلد حکم کرے مخالف اجتہاد امام اپنے کے تو حکم اسکا جائز ہے
ہرگز نزدیک ترجمہ شناسان الفاظ عربی کے مدعای مولف پر دال نہین اسلئے کہ معنی اس عبارت کے
تو یہہ ہین کہ اگر حکم کرے مقلد بخلاف اجتہاد امام اپنے کے تو جواز اور عدم جواز اسکا مبنی ہوگا اوپر
جواز اور عدم جواز تقلید امام آخر کے یعنے اگر یہہ بات جائز ہے کہ مقلد اپنے امام کے مذہب کو چھوڑ
کر دوسرے امام کی تقلید کرلے تو یہہ حکم درست ہوگا اور اگر تقلید اپنے امام کی چھوڑ کر دوسرے کی درست
نہو گی تو یہہ حکم کرنا برخلاف مذہب امام اپنے کے بھی درست نہوگا پس اس عبارت سے یہہ کہان مفہوم ہوا
کہ مقلد کو بخلاف اجتہاد امام اپنے کے حکم کرنا درست ہے اس کلام سے جواز حکم کا بخلاف مذہب امام اپنے
کے سمجھنا حتما عجب خوش فہمی ہے مؤلف معیار کی معہذا ہم کلام ابن الہمام سے مصرح نقل کرچکے کہ خلاف
مذہب امام کے حکم کرنا بنسبت زمانہ سابق کے مختلف فیہ تہا درمیان امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے اور
بنسبت زمانہ ابن الہمام کے اور بنسبت اس زمانہ کے بالاولی حکم کرنا مذہب امام آخر پر اصلا جائز نہین
کما مر عن فتح القدیر فتذکر پس علی التسلیم یہہ کلام مختصر الاصول محمول ہوگا زمانہ سابق پر فلا یفید الخصم و
لا ینافی ما قصدنا فافہم قال صاحب التنویر نقل کیا ہی حموی نے بیچ شرح اشباہ والنظائر کی ونے
الفتح الخ قال مؤلف المعیار اس نقل میں فتح القدیر سے وہی نقشہ کیا ہے الخ اقول عجب بی انصافی
مؤلف معیار نے اختیار کی ہے اور غور کرنا کلام محققین میں اور مراعات طریقہ بحث و تحقیق کو بالکل چھوڑ
دیا ہی اور بانہمہ زبان طعن و تشنیع ایسی دراز کی ہے کہ داب صلحا کے ہرگز شایان نہین پہلا مؤلف تنویر
نے جو حموی شرح اشباہ والنظائر سے عبارت قالوا ان المستفتی من مذہب الخ نقل کی ہے دیکھنا چاہیے کہ
حموی میں اسیطرح منقول ہے یا نہین اگر ہے تو مؤلف تنویر عہدہ صحت نقل سے بری الذمہ ہوا اب اگر کوئی افراط
تغییر عبارت اور تحریف کلام کرے تو حموی پر کرے مؤلف تنویر سے کیا علاقہ اور سنئے تو کوئی تحریف جو منافی ہے

دیانت کے نہیں کی اور اگر حموی میں اسطرح منقول نہیں ہے تو نے الواقع پیش اسکی مولف تنویر سے
چاہیئے اور جواب بھی بہت معقول اسکا ہے لیکن چونکہ اسطرح مذکور ہے لہذا اوس جواب کی حاجت نہیں
جسکو شفقت نے محل مولف سیار کا معلوم کرنا منظور ہو تو وہ حموی کو آہستہ سے دیکھ لے اور جان لے
کہ اعتراض مولف سیار کا اوپر صاحب تنویر کے وارد نہیں باقی رہا اعتراض اوپر حموی کے پس اگر یہ
ہمکو جواب دینا اسکا جانب مولف تنویر سے لازم نہیں کہ لا یکلف اللہ الا وسعہا لیکن ترجیحا
و وفقا للفقیر الشکور من الموفقین الصالحین اسکا بھی جواب دیا جاتا ہے سمجھ لو کہ اصل غرض حموی کی یہ ہے
کہ نزدیک فقہا کے انتقال مقلد کا ایک مذہب سے طرف دوسرے مذہب کے جائز نہیں ہے اور موجب
ہے تعزیر کا اگرچہ اس مقلد کو کسی قسم کا اجتہاد سوا اجتہاد مطلق کے حاصل ہو اور جس وقت باوجود
حصول ملکہ اجتہاد کے انتقال درست نہو تو بغیر اجتہاد کے تو بدرجہ اولے جائز نہوگا اس مضمون کو
حموی نے نقل کلام فتح القدیر سے ثابت کیا باعتبار کہ ضمیر جمع جو فاعل ہے قالوا میں وہ بقرینہ سیاق و
سباق راجع ہے طرف فقہا کی پس اصل غرض حموی کے کہ فقہا کے نزدیک انتقال ممنوع ہے نقل
فتح القدیر سے ثابت ہوئی اب صاحب فتح القدیر اگرچہ اس کلام کو قبول نکرے لیکن اس کے عدم قبول
سے وقوع منع فقہا کا اٹھ نہ جائیگا اور یہ مقصود حموی کا نہیں ہے کہ صاحب فتح القدیر کے نزدیک بھی
انتقال ممنوع ہے اگر یہ مقصود ہوتا اور واسطے بیان اس مقصود کے عبارت مذکور فتح القدیر سے نقل
کرتا تو بلاشبہہ اسپر تمہارا یہ اعتراض کہ لا تقربوا الصلوۃ کو لے لیا اور انتم سکاری کو چھوڑ دیا وارد ہوتا
واذ لیس فلیس اب ہم کہتے ہیں کہ مولف سیار کا مدعا تو یہ ہے کہ انتقال مطلقا جائز ہے خواہ بضرورت
ہو یا بلا ضرورت اور خواہ ساتھ حصول ملکہ اجتہاد کے ہو یا بدون اوسکی اور خواہ مع مخالفۃ القدر الاجرائے
ہو یا بغیر مخالفت کے اور خواہ اس زمانہ میں ہو یا اور میں تو یہہ مدعا کلام فتح القدیر سے مفہوم نہیں
ہوتا بلکہ اگر غور کرو تو صاحب فتح القدیر کو حقیقت میں فقہا سے مخالفت بھی نہیں اسلئے کہ مقصود اسکا
یہہ ہے کہ منع انتقال سے جو مطلقا کلام فقہا میں واقع ہے تو یہہ بات واسطے روکنے عوام الناس
کے ہے ابتاع رخص سے کہ اسمیں مقلد عامی تقلیدات شرع کو ہاتھ سے دے بیٹھتا ہے اور مذاہب
کو تلعبۃ اہوا بنا لیتا ہے اور اگر نظر اس مصلحت سے قطع کرو تو اتباع رخص میں فی نفسہ کچھ مضایقہ
نہیں پس یہہ امر کچھ مخالف غرض فقہا کے نہیں ہے منع کرنا اونکا انتقال سے بنظر مصلحت عارضہ

کے ہی نہ باعتبار اصل کے فلا منافاۃ بینہ وبین الفقہاء اور علے تقدیر تسلیم منافاۃ کے اعتبار اور عمل
کے قابل قول فقہا ہے ایک ابن الہمام یا مثل اونکے اگر کسی امر میں خلاف کریں تو خلاف انکا قابل عمل کے نہیں
کما اشرنا الیہ سابقا بیان پر وہ عبارت فتح القدیر جسکا ایک پارہ شرنبلالی سے مولف معیار نے نقل کیا اور اصل
عبارت میں علامہ شرنبلالی نے تغیر اور حذف کرکے بطور حاصل اور مقصود کے ذکر کیا تھا قابل ملاحظہ کے جو
اعتراض مولف معیار کی ماہیت بھی کہلجاوے اور بھی تحقیق کلام ابن الہمام مرتبہ تفصیل میں آوے قال ابن الہمام
فی فتح القدیر من کتاب القضاء والعامی لا عبرۃ بما یقع فی قلبہ من صواب الحکم وخطائہ وعلے ہذا اذا استفتی
فقیہین عن مجتہدین فاختلفا علیہ الاولی ان یاخذ بما یمیل الیہ قلبہ منہما وعندی انہ لو اخذ بقول الذی لا یمیل
الیہ جاز لان میلہ وعدمہ سواء والواجب علیہ تقلید مجتہد وقد فعل اصاب ذلک المجتہد او اخطاء وقالوا المستفتی
من مذہب الی مذہب باجتہاد وبرہان اثم یستوجب التعزیر فبلا اجتہاد وبرہان اولی ولابد ان یراد بہذا الاجتہاد
متے التحری وتحکیم القلب لان العامی لیس لہ اجتہاد ثم حقیقۃ الانتقال انما یتحقق فی حکم مسئلۃ خاصۃ قلد فیہ
وعمل بہ والا فقولہ قلدت ابا حنیفۃ فیما افتی بہ من المسائل مثلا والتزمت العمل بہ علے الاجمال وہو لا یعتبر
صورۃ الیس حقیقۃ التقلید بل ہذا حقیقۃ تسمیۃ التقلید او عدہ کانہ التزم ان یعمل بقول ابی حنیفۃ فیما یقع
لہ من المسائل التی تتعین فی الوقائع وان اراد ہذا الالتزام فلا دلیل علے وجوب اتباع المجتہد فیما احتاج
الیہ لقولہ تعالے فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون والسؤال انما یتحقق عند طلب حکم الحادثۃ المعینۃ
اذا ثبت عندہ قول المجتہد وجب علیہ العمل بہ والغالب ان مثل ہذہ الزامات منہم لکف الناس عن متتبع الرخص وانما
اخذ العامی فی کل مسئلۃ بقول مجتہد اخف علیہ وانا لا ادری ما یمنع ہذا من النقل والعقل لکون الانسان مع ما ہو
اخف علی نفسہ من قول مجتہد متبع الاجتہاد وما علمت من الشرع ذمہ علیہ وکان النبی صلے اللہ علیہ وسلم یحب
ما یخفف عن امتہ واللہ سبحانہ اعلم بالصواب انتہی اقول وباللہ سبحانہ التوفیق یہہ جو ابن الہمام نے فرمایا ہے کہ جس
سائل نے دو مجتہدوں سے کسی ایک حادثہ میں سوال کیا اور اون دونوں نے حکم مختلف بتایا تو چاہیے کہ جسکے
طرف قلب سائل مائل ہو اسکا حکم اختیار کرے اور اگر اسکا بھی حکم اختیار کرے جسکی طرف میل قلب سائل
نہیں تو بھی جائز ہے اس سے یہہ توہم نہ پیدا ہو کہ التزام تقلید امام معین کو بلا ضرورت انتقال تقلید اسکی سے
درست ہو اسلئے کہ اس عبارت سے یہہ امر واضح نہیں ہوتا کہ یہہ حال التزام تقلید معین کا ہے یا غیر ملتزم کا اور
نہ یہہ بات کہلتی ہے کہ مجتہد سے مراد مجتہد مطلق ہے یا مجتہد فی المذہب وغیرہ اور بر تقدیر مجتہد فی المذہب

دوسرے کے انتقال تقلید مجتہد مطلق سے کہ اسکے مخصوص ہونے میں بحث ہو لازم نہیں آتا اور جو بھی نقص ہے
کہ یہ حکم بوقت ضرورت کے ہو خواہ بوقت عروض التوہم اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ حکم باعتبار اصل کے بدون
عروض عوارض کے ہو اور جب عوارض ایسے لاحق ہوں کہ تقلید مجتہد معین لازم ہو جاوے تو اسکی نفی اس
کلام سے اور بدون انتقال اس حال میں لازم نہیں چنانچہ تصریح ابن الہمام جو پیشتر گذر چکی اور بھی آگے کہ
اسکے نہ ہونے کے آتی ہے اسپر دلالت صریحہ رکھتی ہے اور یہ جو منقول نقلہا نقل کیا ہے کہ مستقل مذہب سے
اگر باجتہاد دیگر ان انتقال کرے تو بھی مستوجب تعزیر ہے پس اگر بلا اجتہاد دیگر ان انتقال کریگا تو بالاولی
مستوجب تعزیر اور ملائم ہوگا معنے اسکے یہ ہیں کہ جبتک مقلد کو مرتبہ اجتہاد مطلق کا حاصل نہیں ہو تو اسپر
اطلاق کیا جائیگا مقلد کا پس مثلاً کسی مقلد کو اجتہاد مطلق حاصل نہ تھا اگرچہ اور کسی قسم کا اجتہاد حاصل ہو
پھر اسنے بعد التزام مذہب معین کے اپنے فہم اجتہادی سے بلا ضرورت مذہب اپنے امام کا چھوڑ کر دوسرا
مذہب اختیار کیا تو یہ شخص مستوجب ہے تعزیر کا بجہت اسکی کہ اس زمانہ میں نفوس پر اتباع اہوا غالب
ہو گیا ہے پس اس انتقال میں نیز منتقل کو غرض محدود ہونا مشکل اور بھی ائمہ مجتہدین پر سبب طعنہ کا پیدا
ہوگا اور نیز عامی کو انتقال پر جرأت ہو جائیگی اور مذاہب مجتہدین کو لعبۃ اہوا بنا لینگے پس جب
حال صاحب ملکہ اجتہاد کا یہ ہوا تو غیر مجتہد یعنے عامی اگرچہ کچھ پڑھا ہوا ہو اسکو تو بدرجہ اولی انتقال
ممنوع اور موجب تعزیر ہے پس اسمیں جو ابن الہمام نے فرمایا کہ اسجگہہ مراد اجتہاد سے تحری اور تحکیم قلب
ہے جو اسکی اسواسطے کہ عامی کے لئے اجتہاد نہیں ہوتا ساقط ہے اسلئے کہ وہ اجتہاد جو منافی ہے تقلید کے
وہ اجتہاد مطلق مستقل ہے اور سوا اوسکے اور مراتب اجتہاد کے منافی تقلید نہیں تو مراد مقلد سے جو
کلام فقہا میں مذکور ہے مطلق مقلد ہے خواہ کسی قسم کا اجتہاد سوا اجتہاد مطلق کے رکھتا ہو یا نہیں
اب انتقال اسکا کسی مذہب سے ساتھ فہم اجتہادی اپنے کے ممکن ہے پھر اجتہاد کو یہاں پر بمعنی تحری
اور تحکیم قلب کے لینے کی کیا حاجت ہے ہذا وقد بقی بعد ثانی کلامہ وقد مر الاشارۃ الیہ فی ضمن قول شارح
التحریر فیستدرک الصیب ولیکن علی البصیر بالفضل امر الحسیب پھر یہ جو ہمنے کہا کہ علی تقدیر التسلیم یہ
حکم کرنا ابن الہمام کا باعتبار اصل کے اور بالذات ہے نہ مطلقاً پس اگر باعتبار عروض عوارض کے
تقلید معین واجب ہو جاوے تو اس حکم سے منافی نہیں اسپر کلام ابن الہمام بالتصریح دال ہے چنانچہ فتح القدیر
میں بیچ کتاب القضاء کے فرماتے ہیں کہ جب قاضی مجتہد اپنے مذہب کو چھوڑ کر خلاف مذہب اپنے حکم کرے

تو نزدیک امام ابو حنیفہ کے یہہ حکم نافذ ہی اور اگر عدہ کرے تو نافذ نہین اور صاحبین کے نزدیک دونو
صورتون مین نافذ نہین اور بعض فقہا نے فتوی قول امام پر دیا ہی اور بعض نے قول صاحبین پر پس ابن
ہمام فرماتے ہین کہ اس زمانہ مین نفوس پر اتباع ہوا غالب ہوگیا ہے اب جو کوئی خلاف مذہب اپنے کے حکم
کریگا تو سوا اتباع ہوای باطل کے نہوگا تو چاہیے کہ دونو صورتونمین اسوقت مین قول صاحبین ہی کا
مختار ہو کما قال والوجہ فی ہذا الزمان ان یفتی بقولہما لان التارک لمذہبہ عمدا لا یفعلہ الا لہوی باطل
لا لقصد جمیل واما الناسی فلان المقلد ما قلد الا لیحکم بمذہبہ لا بمذہب غیرہ ہذا کلہ فی القاضی المجتہد انتہی
مختصرا وقد مر تفصیلہ فتذکر اب بنظر غور و انصاف ملاحظہ کرو کہ مولف تنویر نے نقل مین کچھہ تصرف نہین
کیا پس یہہ جو مولف معیار کہتا ہے کہ صاحب تنویر نے فاؤ کے سرے سے حرف فا کو اوڑا دیا اور جو
سے فتلک التشدیدات الزامات منہم کو چھوڑ دیا اور خیانت فی الدین کی انتہے محض بیجا ہے اسواسطے کہ
مولف تنویر نے اس کلام کو حموی سے نقل کیا ہی نہ فتح القدیر سے پس اگر تصرف ہوگا تو سید حموی کا ہوگا نہ
مولف تنویر کا بلکہ حق یہہ ہے کہ سید حموی نے بھی کچھہ تصرف نہین کیا اسواسطے کہ عبارت فتح القدیر بالفاظہ
نقل ہو چکے اسمین بچشم انصاف دیکھو کہ حرف فا فاؤ سے پہلے کہان ہے البتہ عبارت عقد الفرید جو
معیار نے نقل کی ہے اوسمین فاؤ ہی سو اوسکا حال یہہ ہے کہ وہ عبارت فتح القدیر کی بالفاظہ نہین
ہے علامہ شرنبلالی یا ابن امیر حاج نے بطور خلاصہ کے عبارت ابن الہمام کو ساتھہ تقدیم اور تاخیر اور تغیر
کے نقل کیا ہے اس سے سید حموی کو کیا علاقہ اور یہہ جو سید حموی نے فتلک التشدیدات الخ کو چھوڑ دیا ہے
اوسکی وجہ یہہ ہے کہ یہہ قول ابن الہمام کا ہے نہ مقولہ فقہا کا اور سید حموی کو کلام ابن الہمام سے مقولہ فقہا
کا حکایت کرنا مقصود ہی پس فتلک التشدیدات کو کیون نقل کرتا اور یہہ جو مولف معیار کہتا ہے کہ انتقال
ایکمذہب سے دوسرے کی جائز ہے اور قہستانی اور صاحب قنیہ اور فقہا و مانعین انتقال کو بلی بہر
قرآن اور احادیث سے ٹھہراتا ہے اوسکا حال خوب واضح ہوگیا کہ خود مولف معیار ہی نے بہرہ ہی قرآن
اور حدیث اور فہم کلام محققین سے اور غافل ہے طرق ادب اور آداب علما سے اور ہمنے علی تقدیر تسلیم نقول
مذکورہ مولف کی اور بر تقدیر دلالت اوسکی کے اوپر جواز انتقال کے ثابت کیا یہہ امر کہ مقصود اس جواز
سے رفع ہے منع انتقال کا کلیۃً نہ اثبات انتقال کا کلیۃً اور ہر ابجد خوان فن میزان پر مخفی نہین ہے کہ
نقیض سالبہ کلیہ کی موجبہ جزئیہ ہوتا ہے پس جواز انتقال کلیۃً ان نقول سے اصلا ثابت نہوگا اور تطبیق

اقوال مستنبط ہوا انتقال اور تجویز انتقال میں یہ ہے کہ مفتی المفتین کی رائے سے حقیقت ذات غیر ضرورت
اور اجتہاد اور اصحاب ادلہ کے اور تجویز انتقال ہے حقیقت وجود امور مذکورہ کے اور یہ جو مولف نے کلام
قاری کا رسالہ اسم الفوائد سے نقل کیا اوسکا حال یہ ہے کہ عبارت منقولہ مولف کی ملا علی قاری نے بطور
دلیل کے واسطے قول فقہا کے نقل کی لیکن مولف نے پہلے کلام کو ذکر نکیا وہ یہ ہے اجمع الفقہاء علی
ان المفتی یجب ان یکون من اہل الاجتہاد فان لم یکن من اہل الاجتہاد لا یحل لہ ان یفتی فیما لا یحفظہ قولا
من اقوال المتقدمین انتہی یعنی اصول ضروری میں کہا کہ اجماع کیا فقہا اور علما نے اس امر پر کہ مفتی اہل
اجتہاد سے ہو اور اگر اہل اجتہاد سے نہو تو اوسکو فتوی دینا بغیر اقوال متقدمین کے حرام ہے اسبات پر
ظہیریہ سے بطور دلیل کہا ہے انتہی ظہیریہ سے مراد ہے ظہیریہ حنفیہ ہے قال لا یحل لاحد ان یفتی بقولنا ما لم یعلم من این
قلنا انتہی یعنی یہ جو فقہا نے کہا ہے کہ مفتی کا مجتہد ہونا واجب ہے یہ ماخوذ ہے قول امام سے کہ وہ فرماتے
ہیں کہ جبتک مفتی کو ماخذ ہمارے حکم کا معلوم نہو تو فتوے ہماری قول پر نہ دے اور معلوم کرنا ماخذ کا کام
ہے مجتہد کا دلیل الجملہ پس ثابت ہوا کہ مفتی کو مجتہد ہونا چاہیے اب غور تو کرو کہ اس کلام کو منع انتقال
اور جواز انتقال عامی سے کیا ربط و علاقہ اور یہ جو خود مولف معیار اوسی رسالہ ملا علی قاری سے نقل کرتا
ہے قسم تجویز للعامی ان یقلد العالم ولو مقلدا الضرورۃ امر الدین انتہی مبطل صریح ہے اس قول مولف کا
کہ قول قنیہ وغیرہ و بیچ حق منتقل کے بیچ تجویز تعزیر کے کیونکر مقبول ہو بلا دلیل شرعی و بغیر نقل کے مجتہدین
سے انتہی اسواسطے کہ تم خود نقل کر چکے ہو کہ جسجگہہ قول مجتہد معلوم نہو تو عامی کو بجہت ضرورت امر دین
کے علماء مقلدین کی تقلید جائز ہے پس بالفرض اگر قول امام ابی حنیفہ ہمکو حق منتقل میں ملا تو موافق تمہاری
ہی نقل کے صاحب قنیہ اور قہستانی وغیرہما کہ علماء مقلدین سے ہیں عامی انکے قول پر عمل کریگا علاوہ یہ کہ
تجویز تعزیر اور منتقل کے قول قہستانی اور صاحب قنیہ کا نہیں علماء مجتہدین کا ہے جیسے ابوبکر جوزجانی
اور ابو المنصور الماتریدی اور امام ابو حفص کبیر اور امام فخر الدین ابن محمد اور امام محمد اور امام ابو یوسف وغیرہم
رحمۃ اللہ علیہم کما مر البعض من نقولہم وسیجی الباقی مع ہذا ہم پوچھتے ہیں کہ مولف معیار نے جو روایات جواز
انتقال و ترک تقلید نقل کیے ہیں وہ بھی جبتک اقوال مجتہد نہو نگے مثبت جواز انتقال بقول مولف نہونگے
اور حال یہ ہے کہ اوسمیں کوئی بھی قول مجتہد نہیں ابن امیر حاج اور سید پاشا اور ابن الہمام اور ابن نجیم اور
بحر العلوم اور صاحب منتہی الحصول اور مولوی حیدر علی ٹونکی وغیرہ مقابلہ ابو المنصور ماتریدی اور ابوبکر جوزجانی

مین نہین ہو سکتی اور کوئی انمین سے مجتہد نہین پھر قول انکا تمہارے ہی کہنے کے موافق عبث انتقال نہوگا
اور ترجیح عدم جواز انتقال ثابت ہوگی اور یہہ جو مؤلف نے پھر قول شرح تحریر اور رافعی اور نووی کا نقل
کیا اسمین سے جواب کلام شارح تحریر تو بار بار گذر چکا اور جواب کلام رافعی اور نووی یہہ ہے کہ اول تو
یہہ لوگ مجتہد نہین پھر تمہاری ہی قول سے قول انکا جواز انتقال مین غیر مفید ہے اور ثانیاً یہہ کہ اس کلام
مین پوری عبارت روضہ کی نقل نہین کی آگے اس عبارت مذکورہ کے مصرح مذکور ہے کہ یہہ قول جواز
انتقال کا مذہب ہے غیر اصولیین کا اور اہل اصول نے بجہت مصلحت کی اس سے منع کیا ہے اور اس محل
مین ابن برہان کے نزدیک ترجیح ہے قول اصولیین کو چنانچہ تصریح اوسکی عنقریب آتی ہے تیسری یہہ
کہ یہہ کلام حق مین اُس شخص کے ہے جسکے لئے کوئی مذہب معین نہین ہوا لیکن وہ شخص جسنے ایک مذہب معین
اختیار کیا اوسکی لئے یہہ حکم نہین چوتھے یہہ حکم بالنظر الی الدلیل بغیر عروض مصلحت کی ہے اما بالنظر
الی المصلحت انتقال ممنوع اور تقلید معین واجب ہے چنانچہ سید سمہودی بعد نقل کلام رافعی اور نووی
کے اخیر کو بھی فرماتے ہین تصریح اونکی یہہ ہے واما جواز الانتقال عنہ بعد التزامہ فیتلخص من فی الروضۃ حکایۃ
خلاف فیہ وان الراجح الجواز ما لم یتلقط الرخص فانہ قال فی اصل الروضۃ لا یشترط ان یکون للمجتہد مذہب
مدون واذا دونت المذاہب فہل یجوز للمقلد ان ینتقل من مذہب الی مذہب ان قلنا یلزمہ الاجتہاد فی
طلب الاعلم وغلب علی ظنہ ان الثانی اعلم فینبغی ان یجوز بل یجب وان خیرناہ ای وہو الاصح فینبغی
ان یجوز ایضا کالو قلد فی القبلۃ ہذا ایاما وہذا ایاما ولو قلد مجتہدا فی مسائل واخر فی مسائل اخر سوی
المجتہد ان عنده وخیرناہ فالذی تقتضیہ فعل الاولین الجواز کما ان الاعمی اذا قلنا لا یجتہد
فی الاذان والشیاب لہ ان یقلد فی الشیاب واحدا وفی الاذان آخر لکن الاصولیون منعوا منہ
لمصلحۃ انتہی وقد علمت ان النسبۃ للاصولیین ہو احد المذہبین وان ما اقتضی کلامہ ترجیحہ قد حکاہ ابن
برہان من ائمۃ الاصول وغیرہ وکان الرافعی اراد بالاصولیین معظمہم والمراد من توجیہہ بالمصلحۃ ما اوضحہ
النووی بقولہ لئلا یتتبع رخص المذاہب فانہ قال فی زیادۃ الطویلۃ وہل یجوز للعامی ان یتخیر ویقلد ای
مذہب شاء ینظر ان کان متہما الی مذہب یحمی علی وجہین حکاہما القاضی حسین فی ان العامی ہل لہ مذہب
ام لا احدہما لا لان المذہب لعارف الادلۃ فعلی ہذا لہ ان یقلد من شاء ام یبحث عن اشد المذاہب فیقلد
اہلہ وجہان کالبحث عن الاعلم وبہ قطع ابو الحسن الکیا یلزمہ وہو جار فی کل من لم یبلغ رتبۃ الاجتہاد من الفقہا

واحتج بعضهم بأن المذاهب لم تكن في العصر الأول ثم كيف انتشرت فقلت
لعله لم يرد أن يجتهد ابتداء فيقول في كل شيء ولعله أراد أن المذهب هو ما يتبعه
الإمام وأصحابه الذي يقيمه الدليل ولا يرد المذهب بمذهب معين بل يتبع من شاء أو من اتفق
من غير تعمد الرخص فعل من شهد عليه اليوم فقيه انتهى آب كهتے ہیں کہ بات کو نقل کرنا اسیوطی کا
بعض لکھنے والوں کو جو نقل ہے یہ منع انتقال کے بسبیل تعریض نہیں ہے بلکہ بسبیل تفصیل ہے اور موافق
ہے محققین اصولیین کے اور اشارہ ہے طرف ترجیح منع انتقال کے بنظر مصلحت عارضہ اور جو بیان اور
مطابق ہے بانی رباب مذہب شافعی کے تعریض تو جب ہوتی کہ مذہب سیوطی جواز انتقال ہوتا اور
مذہب ہونا ان الفعل مذکور سے ثابت نہ ہوا اور علماء حنفیہ بھی جو منع انتقال فرماتے
ہیں تو بنظر مصلحت ہی کے فرماتے ہیں کہ اس زمانہ میں ہی اور بنظر اصل کے اور زمانہ سابق کی تو
تحسین اسیوطی بعض متقدمین کی فرماتے ہیں کہ یجوز تحول من مذهب إلى مذهب انتهى فقد السيوطي في
جزيل المواهب يعني باعتبار زمانہ سابق کے کہ زمانہ صحابہ کرام اور تابعین کا تھا انتقال کرنا جائز تھا
اور اس زمانے میں انتقال کرنا مذہب سے برا ہے اور وجہ اسکی بار بار ذکر ہو چکی کہ اسمیں خوف تلاعب ہے
مذاہب مجتہدین کے اور ضمان تلاعب تشہیر اور ہے اور اکابر دین کے اور غلبہ تشہی ہے اور نفوس
مسلمین کے جیسا علامہ شامی نے اسکی طرف اشارہ فرمایا ہے اور ہمنے اس کلام کو تفصیل نقل کر دیا ہے
بعد ازیں ذکر افادہ اور کہتے ہیں کہ فتاوی سراجیہ کسی در مختار میں نقل کیا ہے کہ جو حنفی اپنا مذہب
چھوڑ کر طرف مذہب شافعی کے نقل کرے تو اسکو تعزیر کرنا چاہیے اس حکم کو علامہ شامی نے محمول فرمایا
اس صورت پر کہ انتقال مذہب سے طرف دوسرے کے واسطے کسی غرض محمود کے نہ ہو اور دو شقیں انتقال کے نکالیں
تو در صورت حصول قوت اجتہادی کے وقت ظاہر ہونے ضعف مذہب اپنے کے اور قوت مذہب غیر کے اور
ایک سوا اوسکی پہلے شق کو غرض محمود فرمایا اور سوا اوسکی کو غیر غرض محمود میں داخل کیا چنانچہ پارہ کلام انکے
کا یہ ہے اي اذا كان ارتحاله لا لغرض محمود فيعزر كما في الخانية ولو كان رجلا بريئا من مذهبه باجتهاد وصحة
لو كان محمودا أما جوزنا الانتقال لغيره من غير دليل بل لما يرغب من غرض الدنيا وشهوتها فهو المذموم الآثم
المستوجب للتعزير والتأديب لارتكابه المنكر في الدين واستخفافه به بترك مذهبه واتخاذه لذلك سلما
لغرض بعض الجهلة بما يقع في بعض الكتب من اطلاق بعض العبارات المحرمة خلاف المراد فيحملهم على تخطئة الأئمة المجتهدين

فان العلماء حاشاهم الله تعالی ان یرید والا الازدراء بمذهب الشافعی او غیره بل یطلقون ترک العبارات
بالمنع من الانتقال خوفا من التلاعب بمذاهب المجتهدین نفعنا الله تعالی بهم وما ثبتنا علی جسمهم آمین انتهی مختصرا
یہنا وقد مر منه فی قبل اب دیکھو کہ اس کلام علامہ شامی سے کیسا واضح ہو گیا کہ منع مانعین انتقال کی راجع
ہے طرف مصلحت عارضہ کے کہ وہ خوف تلاعب ہے ساتھ مذاہب مجتہدین کے اور تجویز مجوزین کی آئی ہے
طرف اصل کے مع قطع النظر عن عروض المصلحۃ چنانچہ کلام بحر العلوم کا جسکو خود مؤلف معیار نقل کرتا ہے
مؤید ہے اسی مدعا کا کما قال لا یجب الاستمرار ویصح الانتقال وہذا ہو الحق الذی ینبغی ان یؤمن ویعتقد به
لکن ینبغی ان لا یکون الانتقال للتلہی فان التلہی حرام قطعا انتہی البتہ کلام علامہ شامی اور بحر العلوم میں
یہہ فرق ہے کہ شامی نے انتقال میں خوف تلاعب معتبر کرکے اس سے منع فقہا نقل کے اور بحر العلوم نے
نفس تلاعب کو اور ظاہر ہے کہ جو چیز حرام ہوتی ہے تو اسباب مفضیہ طرف اسکی بھی حرام ہوتے ہیں اور ہر گاہ
اس زمانہ میں انتقال مفضی ہوا طرف تلاعب کے غالباً پس جسطرح نفس تلاعب حرام ہوگا ایسی ہی انتقال مفضی
طرف اوسکی بھی حرام ہوگا اب مخفی نرہا ہوگا کہ یہہ جو مؤلف معیار نے کلام مذکور علامہ شامی نقل کرکے اس سے
یہہ امر مستفاد کیا کہ انتقال مستقل کا اگر کسی غرض محمود کیواسطے نہو تو موجب تعزیر ہے اور واسطے غرض
محمود کے جائز ہے یہہ امر مسلم ہے اور صحیح لیکن غرض محمود نزدیک علامہ شامی کے اس محل میں عبارت
ہے ظہور حق سے بیچ مذہب آخر کے بجہت ملکہ اجتہاد کے اور سوا اسکی انتقال داخل ہے بیچ اثم ہوا کے
پس مقصود مؤلف اسکلام سے برنہ آیا اور یہہ جو مؤلف کہتا ہے فخذ ما صفی من ہذا النقل ووضع اگر اسکے
معنے سوا اسکے نہیں کہ جو چیز اپنی ہوا کے موافق ہو اوسکو قبول کرلو اور جو چیز اپنی ہوا کے مخالف ہو
اوسکو رد کردو اور امر مخالف ہوا میں اوسی شخص کا قول جسکو بارہا مستند اور علامہ محقق قرار دیا تھا اور اسی
کے کلام پر مدار اپنے اولہ کا رکھا تھا جھوٹا اور قابل رد قرار دو اور امر موافق ہوا میں اوسی شخص کو
امام کا امام باقی رکھو یہہ عجب ہی شان مسلمین سے البتہ اسطریق کی باتیں یہود سے واقع ہوتی تھیں جنکی حق
میں اللہ تعالی فرماتا ہے افتؤمنون ببعض الکتاب وتکفرون ببعض اور یہہ جو کہتا ہے کہ مراد اس
جگہہ اجتہاد سے تحری اور تحکیم الغالب ہی اسواسطے کہ عامی کے لئے اجتہاد نہیں ہوتا سراسر لغو و بیمعنی ہے
اسلئے کہ لفظ عامی کا عبارت شامی میں نہیں ہے کہ اوسکے لئے اجتہاد نہو اوسمیں تو یہہ ہی دلوان
رجلا برئی من مذہبہ الخ پس رجل مذکور ممکن ہے کہ موصوف ہو ساتھ کسی قسم کے اجتہاد کے اور اپنی

قوت اجتہاد ہی سے ہو یا کسی مذہب کے اور ضعف کسی مذہب کا مصور کرے اور بالفرض اگر لفظ عامی بھی مذکور ہو
تو مراد اس سے مقلد ہی ہو جو مقلد مجتہد مطلق کے ہوتا ہے پس یہ عامی مجتہد سے ایسی مناقشات نہیں کرتا
دیکھو صدر شامی میں مقدمہ کلام اول کے کیا فرماتے ہیں اما انتقال غیر مجتہد من غیر دلیل فلا یجوز قطعا من
غیر فرق بین ما یتعلق بالدنیا وما یتعلق بالدین الخ یعنے انتقال مجتہد کا بدلیل معتبر شرعی واسطے غرض محمودہ دین کے ناجائز
لوجہ اللہ ہوتا ہے پس اسمیں کچھ مباحث نہیں اور لیکن انتقال غیر مجتہد کا بغیر دلیل ہوتا ہے اسلئے کہ اوسکو
لیاقت فہم دلیل کی نہیں ہے یہی برا اور موجب اثم و تعزیر ہے اسمیں جب مولف نے اجتہاد سے مراد تحری
کی پس دلیل سے کیا مراد لیگا اور غیر مجتہد کو ایسی دلیل جس سے قوت اور ضعف مذاہب کا معلوم کرے کب حاصل
ہوتی ہے پس عامی متحری ایسی دلیل کہاں سے لائیگا حضرت حق سبحانہ ایسی نافہمی اور تعصب بیجا سے پناہ دے
اور مرتکبین کو ہدایت فرمائے اور وہ جو مولف معیار بعض شرطین انتقال کے بعض علماء سے نقل کرکے
اوسپر رد و قدح کرتا ہے اگرچہ اوسمیں بہت سے اشتباہات اور غلطیاں ہیں لیکن چونکہ وہ کلام ہمارا
مستند نہیں اور نہ ہماری غرض کا موقوف علیہ لہذا ہم اوسکے طرف التفات نہیں کرتے **قال**
صاحب التنویر اور کہا ملا علی قاری نے شرح عین العلم میں الخ **قال** مولف المعیار اسکی دو جواب ہیں
اقول ذرا منصفوں غور کرنا چاہیئے کہ مولف معیار کسطرح نے اطلاع کے اوپر اصل روایت کے مستعد
اعتراض و جواب ہو جاتا ہے اور زبان تشنیع ہر شخص پر دراز کرتا ہے تفصیل اسکی یہ ہے کہ صاحب تنویر نے
شرح عین العلم ملا علی قاری سے نقل کیا کہ جسوقت التزام کرے کوئی شخص کسی مذہب کا جیسے مذہب ابی حنیفہ
مثلا پس لازم ہے اوسپر استمرار پس تقلید کرے غیر کی بیچ کسی مسئلہ کے مسائل سے انتہی اسکی جواب میں
مولف معیار نے پہلے یہ کہا کہ ملا علی قاری نے یہ بھی کہا ہے اسی شرح عین العلم میں کہ ظاہر ہے یہ بات کہ
اللہ تعالی نے کسیکو یہ تکلیف نہیں کی کہ شافعی ہو یا حنفی یا مالکی انتہی پس دونو کلام ملا علی قاری کے متعارض
ہوئے اور بفحوائی اذا تعارضا تساقطا کے دونو قول پایہ اعتبار سے ساقط ہوئے انتہی شاید مولف
معیار کی نظر سے شرح عین العلم نہیں گزری اور بطریق رجم بالغیب مستعد جواب ہو کر نہی صریح وَلَا
تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا کا مرتکب ہوا حال
کلام مذکور کا یہ ہے کہ ملا علی قاری نے یہ قول کسی بعض کا بطور حکایت خلاف تحقیق اپنے کے مقابل
قول محقق میں نقل کیا ہے ورنہ نزدیک ملا علی قاری کے ہرگز انتقال بلا ضرورت اور اجتہاد کی جائز نہیں

چنانچہ تصریح کلام اونکی پیشتر رسالہ رد قتال سے ہم نقل کر چکے اور عبارت شرح عین العلم کے جسکو مولف
معیار نے اپنے رجم مین معارض ٹھہرایا ہے لا فی محل الخلاف ای لا یحتسب فیہ الا فی المتفق علیہ کونہ منکرا
کل ما ہو فی محل الخلاف والاجتہاد فلا حسبۃ فیہ کاکل الشافعی الضب فلیس للحنفی ان ینکر علیہ ای علی
الشافعی فی اکل الضب وکذا فی اکل الضبع ومتروک التسمیۃ عمدا بالذبح ولا للشافعی ان ینکر علی الحنفی
فی شرب النبیذ الذی لیس بمنکر وتناول میراث ذوی الارحام وجلوسہ فی دار اخذہا بالشفعۃ للجوار الی
غیر ذلک من مجاری الاجتہاد نعم لو رای الشافعی شافعیا یشرب النبیذ او ینکح بلا ولی ویطاء زوجتہ او رای
الحنفی حنفیا یلتحف بالشطرنج او یلبس الثوب الاحمر او یاتی بما ہو حرام عندہما دون امام آخر فہذا فی
محل النظر کما فی الاحیاء والاظہر لہ الحسبۃ والانکار اذ لم یذہب احد من المحصلین الی ان المجتہد یجوز لہ
ان یعمل بموجب اجتہاد غیرہ ولا ان الذی ادی اجتہادہ فی التقلید الی شخص رآہ افضل العلماء ان لہ ان
یاخذ بمذہب غیرہ فیتقلد من المذاہب اطیبہا عندہ بل علی کل مقلد اتباع مقلدہ فی کل تفصیل فسات
مخالفتہ للمقلد متفق علی کونہ منکرا بین المحصلین وہو عارض بالمخالفۃ الا انہ جوز تقلید غیرہ من الائمۃ فی
بعض المسائل فاذا اقتدر وقال انا مقلد للشافعی رحمہ اللہ تعالی او الحنفی فی ہذا الباب یرتفع عنہ
الاحتساب واللہ اعلم بالصواب وقد ذہب جمع الی انہ لا حسبۃ الا فی مثل الخمر والخنزیر وما یقطع بکونہ حراما
کاکل المیتۃ والدم وما اجمع علی تحریمہ حیث جوزوا لکل مقلد ان یختار من المذاہب ما اراد ورفقا بہم
ولعل وجہ کلامہم ما ورد من ان اللہ سبحانہ یحب ان یؤتی رخصہ کما یحب ان یؤتی عزائمہ وقد قال تعالی
فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون فمن تبع عالما لقی اللہ سالما ومن المعلوم ان اللہ سبحانہ ما کلف احدا
ان یکون حنفیا او مالکیا او شافعیا او حنبلیا انتہی بقدر الحاجۃ اقول یہ جو ملا علی قاری نے کہا ہے کہ تقلید
مجتہد آخر کے بعض مسائل مین تجویز کی گئی ہے یہ اوسی صورتون مین ہے جنکو ہم بارہا مستثنی کر چکے ہین اب ذرا
ملاحظہ کرو کہ کلام صاحب تنویر مخالف ملا علی قاری کے کہان اور دونو کلامون مین علی قاری کے تعارض
کب ہے اور وہ جو جواب ثانی مین کہا ہے کہ جو لوگ مخالف دلیل کے قول ابو حنیفہ اور شافعی کا نہین مانتے
اونکے واسطی قول مخالف قرآن اور حدیث اور اجماع اور قیاس اور مخالف ۳۳ روایت کے پیش کرنا سوا
مضحکہ کے کیا ہے انتہی جواب اسکا یہ ہے کہ مباحث سابقہ سے ناظرین منصفین پر واضح ہو گیا ہوگا کہ مسئلہ
وجوب تقلید معین کا واسطی ملتزم کے موافق ہے قرآن شریف اور حدیث اور اجماع اور قیاس کے اور

جو لوگ قول مخالف دلیل کے ابو حنیفہ اور شافعی کا نہین مانتے اونکی قول مخالف قرآن اور حدیث اور اجماع اور قیاس کے اور مخالف ۳۳ روایات اور مسلک

ہم تو روایت جو مؤلف معیار نے نقل کی ہیں ہر ایک کا انہیں سے محل جدا ہے کہ وہ نافی نہیں تقلید کا
جس طرح ہم قول کرتے ہیں نہیں ہے اور دعوی اجتہاد اور فہم دلیل کا اور مقابلہ امام ابی حنیفہ اور امام
شافعی وغیرہما من المجتہدین سے جو خیال مؤلف معیار میں سمایا ہے خیال خام اور سودای نامراد انجام ہے
مولف کو تو بلکہ عالمانہ بلکہ استعداد کامل طالبانہ بھی نہیں ہے ورنہ ایسی دعاوی صریحہ زبان پر نہ لاتا اور
میدان تحقیق میں دست از پا نشناختہ سکندر بن کہاتا اور محال مذکورہ روایات کو سمجھکر اکابر دین پر زبان
لعن و طعن نہ کھولتا اور اپنی کتاب اور تحریرات اوسکی کو نقار خانہ اور کلام ملا علی قاری کو آواز طوطی غریب الشش
جہت نہ بناتا اور جسکو اس امر میں اشتباہ باقی ہو بنظر انصاف کلام مؤلف معیار اور راقم الحروف کا ملاحظہ کرے
تا صدق مقال اور حقیقت حال کھلجاوے واللہ سبحانہ الموفق یہدی من یشاء الی صراط مستقیم **قال**
صاحب المنثور اور کہا صاحب بحر الرائق نے الخ **قال مؤلف المعیار** بجہ قول صاحب بحر کا مطلق
تقلید ابو حنیفہ میں نہیں ہے الخ **اقول** بجہ کلام صاحب بحر کا تو یہ ہے علی مقلد ابی حنیفۃ ان یعمل بہ ولا یجوز
لہ العمل بقول غیرہ انتہی مطلق تقلید امام ابی حنیفہ میں ہے نہ خاص وقت عصر میں اسواسطے کہ اس کلام
میں کوئی لفظ مفید تقیید نہیں ہے اور نہ کوئی قرینہ خارجیہ مقتضی اسکا ہے ان اتنی بات مسلم ہے کہ وقت
عصر میں بھی یہی حکم ہے اور وجہ یہ ہے کہ مقلد صرف کو تو کسیطرح بغیر عوارض مذکورہ سابقہ کے تقلید
امام ابی سے ہٹنا جائز ہی نہیں اور وہ مقلد جو مجتہد فی الجملہ ہو اوسکو یہ حکم ہے کہ قوت اور ضعف
دلیل دیکھکر اقوی اور ارجح کو اختیار کرے قول امام اعظم اور صاحبین وغیرہما تلامذہ امام میں سے مطلقاً
قال فی الدر المختار والاصح کما فی السراجیۃ وغیرہا انہ یفتی بقول الامام علی الاطلاق ثم بقول الثانی ثم
بقول الثالث ثم بقول زفر والحسن ابن زیاد وثم فی الحاوی القدسی قوۃ المدرک انتہی قال علیہ السلام
الشامی والذی یظہر فی التوفیق بین ما فی الحاوی وما فی السراجیۃ ان من کان لہ قوۃ ادراک قوۃ المدرک یفتی بالقول
القوی والا فالترتیب اقول یدل علیہ قول السراجیۃ والاول اصح اذا لم یکن المفتی مجتہدا فہو صریح فی
ان المجتہد یفتی من کان اہلا للنظر فی الدلیل یتبع من الاقوال ما کان اقوی دلیلا والا اتبع الترتیب
السابق انتہی پس موافق اسی تحقیق کے صاحب بحر واسطے مقلد صرف کے یہ حکم فرماتے ہیں کہ اسکو
قول امام پر عمل کرنا واجب ہی مطلقاً اور واسطے مجتہد فی الجملہ کے یہ حکم کرتے ہیں کہ وقت عصر میں دلیل
امام کو ملاحظہ کرے اور بجہت قوت دلیل کے مذہب امام ہی پر فتوی دے نہ مذہب صاحبین پر تو پہلا

کلام تو مقلد صرف کے حق مین علی العموم جمیع مسائل مین تہا اور دوسرا کلام حق عارف اور لہ حق عام
وقت عصر مین ہے دوسرا فرق یہہ ہے کہ پہلا کلام تو اسواسطے ہے کہ مقلد امام ابی حنیفہ کو واجب
ہے کہ اونکے ہی قول پر عمل کرے اور قول غیر پر خواہ وہ غیر صاحب مذاہب مستقلہ ہو یا نہو ہرگز
عمل نکرے اور دوسرا کلام خاص ہے بیچ اسبات کے کہ وقت عصر مین امام ہی کے قول پر عمل کرنا واجب ہے
دلیل کے فتوی دینا چاہیے نہ قول صاحبین پر پس ان دونو قولین متغایرین مین سے احدہما کو واجب
تقلید آخر کا گردانا کیونکر ہو سکیگا معہذا ہم کہتے ہین کہ اگرچہ مقصود صاحب بحر کا اس کلام ثانی مین
ثابت کرنا اسی امر کا ہے کہ وقت عصر مین مذہب امام ابی حنیفہ ہی کو اختیار کرنا واجب ہے لیکن
دلیل اسکی عام ہے اور منبیہ ہے وجوب تقلید امام ابی حنیفہ کے جمیع مسائل مین واسطی مقلد کے اور
طریق ثبوت خاص کا ساتھ دلیل عام کے بایطور ہے کہ خاص کو فرد عام کی گردانکر حکم واسطی عام کے
ثابت کیا پس ضمن عام مین وہ حکم خاص مین بھی ثابت ہو جائیگا مثلاً محل مذکور مین تقلید امام فی وقت العصر
خاص ہے اور تقلید امام فی جمیع المسائل التقلیدیہ عام ہے اور جب مقلد پر جمیع مسائل تقلیدیہ مین تقلید امام
واجب ہوئی تو وقت عصر مین بدرجہ اولے واجب ہوگی اسکی ایسی مثال ہے کہ کوئی کہے کہ زید ضاحک
ہے اسلئے کہ زید انسان ہے اور ہر انسان ضاحک ہے پس زید ضاحک ہے اب یہان یہہ نہین کہہ سکتے کہ
انسان جو حد اوسط ہے مراد اس سے زید ہی ہے اسلئے کہ اسصورت مین بھی مصادرہ لازم ہوگا اور بھی تقیید
عام کے بلا قرینہ تخصیص ماننا پڑیگی چنانچہ یہہ مضمون ابجد خوانان فن برہان پر بہت واضح ہے دیکھو علامہ
شامی نے اسی کلام صاحب بحر سے جسکو اوقات صلوۃ مین فرمایا حکم وجوب تقلید امام ابی حنیفہ
کا جمیع مسائل مین استفادہ فرمایا ہے اور علی العموم لیا ہے اگرچہ بحث وقت عصر مین تھی کما قال فی
فی شہادات الفتاوی الخیریۃ المقرر عندنا انہ لا یفتی ولا یعمل الا بقول الامام الاعظم ولا یعدل
عنہ الی قولہما او قول احدہما او غیرہما الا لضرورۃ کما فی التاترخانیۃ وان صرح المشائخ بان الفتوی
علی قولہما لانہ صاحب المذہب والامام المقدم وشذ فی البحر عند الکلام علی اوقات الصلوۃ
وفیہ من کتاب القضاء یحل الافتاء بقول الامام بل یجب وان لم یعلم من این قال انتہی پس وجوب
افتا بقول الامام الاعظم اور وجوب ترک اقوال مجتہدین آخرین خواہ صاحبین ہون یا احدہما
یا سوا انکے جیسے امام زفر اور حسن بن زیاد اور امام مالک اور امام شافعی وغیرہم رحمۃ اللہ علیہم

حکم وجوب تقلید امام ابی حنیفہ

بر مفہوم ہے فتاوی خیریہ سے وہی مفہوم ہے کلام ابن رشد سے فی الواقع اور فی العلامۃ الشامی
فرید وشنبلی سے اور پس واضح ہوا کہ صاحب بحر کو منظور ہے ثابت کرنا وجوب تقلید امام اعظم کا جمیع
مسائل میں نہ خاص وقت عصر میں اور فرید وغیرہ سے خود کلام صاحب بحر سے بھی یہ ہے کہ دلیل میں آپ
کلام کے تو بعد ہے تقلید ائمہ مجتہدین الخ قول شیخ قاسم کا نقل کرتے ہیں اور حاصل اسکا یہ ہے کہ جو
تقلید کرنا ہو سے بعد اس سے صحیح نہیں اور یہ قول شیخ قاسم کا مطلق تقلید امام ابی حنیفہ میں ہے جمیع
جمیع مسائل کے نہ خاص وقت عصر میں لیکن مولف معیار نے جب اس کلام شیخ قاسم کو جو دلالت کرتا ہے
اوپر وجوب تقلید کے علی العموم منافی اپنے مدعا کے دیکھا اور تخصیص کلام صاحب بحر کو ساتھ وقت
عصر کے توجیہ الکلام بما لا یرضی قائلہ یہ سمجھا اور کوئی وہم معقول نکر سکا اور سمجھا کہ اگر میں کوئی
بات اسکے جواب میں زبان اردو میں بولونگا تو ہر اردو شناس شناعت اسکی معلوم کریگا لہذا عربی
زبان میں جواب دوں تا غلطی اوسکی اگر کہیے تو بعض علما پر نہ ہر اردو شناس پر اور وہ کلام جو عربی زبان
میں بولا ہے ترجمہ اوسکا یہ ہے اگر کوئی کہے کہ صاحب بحر نے دلیل اس کلام کی فوجب علی مقلد ائمہ
الخ قول شیخ قاسم کو گردانا ہے اور قول شیخ قاسم کا صراحۃً دلالت کرتا ہے اسبات پر کہ التزام تقلید کا علت
ہے واسطے وجوب اتباع امام کے خواہ مذہب انکا قوی ہو یا ضعیف تو میں جواب میں اس اعتراض
کے کہتا ہوں کہ تو نے جان لیا اسبات کو کہ چھوڑنا تقلید کا جو منع ہے وہی ہے کہ جس حادثہ میں
تقلید کرلی ہے پھر اوسمیں چھوڑنے کا حکم نہیں تو ہمیں جو کلام شیخ قاسم سے امتناع رجوع سمجھا گیا تو
اوسی حادثہ میں جسمیں مقلد نے تقلید مجتہد کرلی ہے نہ جمیع حوادث میں پس اس کلام کو دلیل گردانی سے
معلوم ہوا کہ وجوب اتباع امام کا اونہیں حوادث مقلد فیہا میں پس مطلب ہمارا یہی تھا کہ صاحب بحر نے
حکم وجوب اتباع امام کا جمیع مسائل میں نہیں کیا بلکہ وقت عصر میں خاصۃً اور یہ بات سمجھی گئی اوس
کلام سے جسمیں قوت دلیل کا ذکر کیا ہے اور بھی نہیں حکم کیا جمیع حوادث میں بلکہ حادثہ خاص میں
جسمیں تقلید کرلی ہے اور یہ بات سمجھی گئی دلیل گردانی کلام شیخ قاسم سے انتہی ترجمہ کلامہ رقم الحروف
کہتا ہے ناظرین کلام سابق ہوسے پر یہ امر واضح ہو گیا ہوگا کہ یہ جو بعض محققین نے حادثہ مقلد فیہا میں رجوع
سے منع کیا ہی مقصود اوس سے یہ ہے کہ اسصورت میں کوئی وجہ جواز رجوع کی نہیں پس اگر علی الاطلاق حکم
عدم جواز رجوع عن التقلید کیا جاوے تو صورت اسکی یہی ہے اور سوا اسکی اور صورتیں قطع نظر جواز

کے تو رجوع جائز تہا لیکن باعتبار عروض عوارض اور غلبہ تشہی علے النفوس کے حکم عدم جواز رجوع
کیا گیا پس یہہ کہنا مؤلف معیار کا کہ چہوڑنا تقلید کا جو منع ہے تو وہی ہے کہ جس حادثہ مین تقلید کرنے
ہے باطل ہوا اور یہہ جو کہا کہ اسجگہہ جو کلام شیخ قاسم سی امتناع رجوع سمجہا گیا تو اوسی حادثہ مین جسمین
تقلید کرلی ہی نہ مطلقاً انتہی اگر یہہ امر مسلم رکہا جاوی تو جب بھی تقلید خاص وقت عصر مین اس سی کیونکر معلوم
ہوگی اسلئی کہ حوادث مقلد فیہا اور حادثہ تقلید وقت عصر مین عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہی یعنی کبہی
حادثہ مقلد فیہا سوا وقت عصر کے ہوگا اور کہین حادثہ وقت عصر کا ہوگا اور ابہی مقلد نے اوسمین
تقلید امام نکی ہوگی اور کبہی وقت عصر مین تقلید بھی کرلی ہوگی پس حوادث مقلد فیہا مین امتناع رجوع سی
عدم جواز تقلید غیر وقت عصر مین کسطرح مفہوم ہوگا اور یہہ کہنا کہ امتناع تقلید غیر امام ابی حنیفہ بیچ وقت
عصر کے خاصۃ سمجہا گیا اُس کلام سی جسمین تقویۃ دلیل کو علت گردانا ہی انتہی سراسر بیمعنے ہی اسلئی کہ جس
جگہہ وجوب تقلید امام مین تقویۃ دلیل کو علت گردانا ہی وہانپر تخصیص وقت عصر سے کیا علاقہ جہان کہین
دلیل امام کی قوی ہو تو عمل مذہب امام پر واجب ہی خواہ وقت عصر مین ہو یا اور کہین البتہ یہہ بات ہی
کہ وقت عصر مین بھی بسبب قوۃ دلیل امام کے حکم وجوب تقلید کیا گیا ہے سو یہہ امر موجب تخصیص نہین
ذرا کلام صاحب بحر کو جو رسالہ رفع النقشا مین فرماتے ہین غور کرو کہ اسمین شیخ قاسم اور اوستاد اونکی
جو ابن الہمام ہین دونون سی یہہ بات نقل کرتے ہین کہ صحیح ومفتی بہ علے الاطلاق قول صاحب مذہب یعنے
امام ابی حنیفہ ہے نہ قول صاحبین خواہ وقت عصر مین ہو یا اور کہین چنانچہ بیان اسکا وقت عصر مین ہوچکا
وہو ہذا فحصل لنا من کلامہ وکلام شیخہ ان الصحیح المفتی بہ قول صاحب المذہب لا قول صاحبیہ واستفید منہ انہ لا
یفتی ولا یعمل الا بقول ابی حنیفۃ ولا یعدل الی قولہما الا لموجب من ضعف دلیل او ضرورۃ او تعامل کما قدمنا
فی وقت العصر واستفید منہ ایضاً ان بعض المشایخ وان قال الفتوی علے قولہما وکان دلیل الامام واضحاً
ومذہبہ ثابتاً لا یلتفت الی فتواہ ولا یعمل بہا وان کانت فی کتاب مشہور معروف انتہی مع ہذا کلام مذکور مؤلف
معیار مین اور بھی شناعتین ہین غالباً ناظرین اذکیا پر مخفی نرہین گے لہذا ہم بخوف تطویل اوسکی تفصیل نہین
کرتے **قال صاحب التنویر** اور کہا تفسیر احمدی مین الخ **قال مؤلف المعیار** اسکا وہی جواب ہے جو
ملا علی قاری کے قول کا دوسرا جواب ہی انتہے **اقول** اسکا وہی جواب ہی جو ملا علی قاری کے قول کے
دوسرے جواب کا جواب ہے اور یہہ جو علاوہ مین کہا ہی کہ اس شخص کا قول مقابل اقوال علماء اصول کے نہین

قال اور کہا تفسیر احمدی کی مؤلف نے جو اوستاد ہین عالمگیر بادشاہ کے بیچ تفسیر احمدی کی اذا اقرم مذہبا یجب علیہ ان یلتزم مذہب الزم بالتزام مذہب آخر انتہی **اقول**

ہو سکتا ہے اور حال یہ ہے کہ مجھنے بہت سے اقوال علماء اصول و فقہ کے جو مصرح اوپر وجوب تعیین تقلید
کے رسالہ میں نقل کر دیئے اور انشاء اللہ تعالے بعد ازاں بہت سے اور بھی نقل کئے جائینگے اور وہ اقوال
جو سنت مؤلف معیار تھے انکے معاملہ ظاہر و صحیح ملخصہ ذکر کر دیئے ناظرین منصفین پر دیکھنے سے اوسکی خوب
واضح ہوگا کہ علامہ صاحب تفسیر احمدی کا منافی اقوال سلف کی نہیں ہے اور یہ جو کہا ہے کہ تفسیر احمدی
میں کہا ہے کہ جو کوئی متبع کتاب و سنت و اجماع کا ہوگا تو وہ بھی مقلد امام ابی حنیفہ ہی کا ہوگا افترا
عظیم کیا ہے تفسیر احمدی میں ہرگز یہ بات نہیں ہے البتہ تفسیر احمدی میں یہ کہا ہے کہ غیر مجتہد کو سوا
تقلید کسی مجتہد کے طریق عمل کرنیکا اور مسائل شرع کے ممکن نہیں پس اگر کوئی کہے کہ میں تقلید ابو حنیفہ
مثلاً نہیں کرتا میں خود کتاب و سنت سے اور اجماع و قیاس سے احکام اخذ کر لیتا ہوں تو اس شخص کو کہا ہے
کہ کتاب و سنت و اجماع کو اصول احکام دینیہ قرار دینا تو نے کس سے اخذ کیا یہ تو پہلا مسئلہ ہے جسکو
ابو حنیفہ نے بنا کیا ہے اور تصریح کلام احمدی کی یہ ہے فان قال قائل انی ضرورۃ فی تبعیۃ
ابی حنیفۃ مثلاً حیث لم یامر اللہ بہ ولا رسولہ بل لم یقم بہ ابو حنیفۃ ایضاً ولو سلم ان تبعیۃ المجتہد
لازمۃ لمقلدہ فانی ضرورۃ فی التزامہ مذہباً واحداً بعینہ بل یجوز لہ ان یعمل بمذہب ثم ینتقل الی آخر
کما یفعل من کثیر من الاولیاء ویجوز لہ ان یعمل فی مسئلۃ علی مذہب وفی اخری علی اخری
بمذہب الصوفیۃ ولو سلم فمن این یعلم انحصار المذاہب فی الاربعۃ مع ان المجتہدین کانوا قریباً من
المائۃ او اکثر کابی یوسف ومحمد والغزالی امثالہم ولم یختم الاجتہاد بعد قلت اما الاول فلان
الانسان لا یخلو اما ان یعمل بشیئاً من الاشیاء او یعمل والاول باطل لقولہ تعالی ایحسب الانسان
ان یترک سدی ولانہ یحتاج الیہ فی البیع والشراء واللباس والطعام وغیر ذلک وان لم یفعل
الصلوۃ والصوم فتعین ان یعمل باعمال ویشتغل بافعال وحینئذ لا یخلو اما ان یکون لہ قدرۃ علی معرفۃ
وجوہہ ومعانیہ وطرقہ وامکانہ اولا والثانی ان یکون تابعاً لاحد من الائمۃ وہو المراد والاول اما ان
یکون لہ مع ذلک ملکۃ الاستنباط والقدرۃ التامۃ علی استخراج المسائل اولا والاول ہو المجتہد ولا کلام فیہ
بل نحن مقرون بصحۃ اتباعہ لمجتہد آخر والثانی اما ان یکون تابعاً لاحد من المجتہدین وہو المراد اولا
یکون تابعاً لاحد بل یقول ان علی علی الاصول التی ہی ثلاثۃ ولست بتابع لاحد فنقول لہ ان کون اصول
الشرع ثلاثۃ انما ہو اول مسئلۃ بناہا ابو حنیفۃ انتہی شاید اس کلام سے مؤلف معیار کو یہ شبہ پڑا کہ صحابہ اور

تابعین سب اصول ثلاثہ پر عمل فرماتے تھے پس اگر یہہ مسئلہ اصول کا امام ابی حنیفہ ہی نے نکالا تو لازم آئیگا کہ
وہ سب مقلد امام ابی حنیفہ کے بنجائین اور یہہ باطل ہے تو جواب اس شبہہ کا یہہ ہے کہ صحابہ اور تابعین
بلا شبہہ اصول ثلاثہ بلکہ اربعہ پر عمل کرتے تھے لیکن یہہ مسئلہ علیحدہ تفصیلاً کسی نے انمین سے نہین ذکر کیا
اگرچہ عمل اونکا اصول اربعہ پر تھا لیکن واسطے عمل کرنیکے اوپر اصول اربعہ کے جاننا اس مسئلہ کا تفصیلاً
کچھہ ضروری نہین لہذا صحابہ اور تابعین کے نظر اسکی طرف نہ تھی جب امام ابو حنیفہ نے قواعد استخراج احکام
کے وضع کئے تو پہلے یہی مسئلہ وضع کیا اب جو کوئی مقلدین مین سے اصول ثلاثہ کو بنا احکام شرع کا جانیگا
تو بلا شبہہ ساتھہ بیان تفصیلے امام ابیحنیفہ ہی کی جانیگا اسواسطے کہ خود اوسکو ملکہ وضع قواعد اور استنباط
مسائل کا نہین بخلاف مجتہدین صحابہ اور تابعین وغیرہم کے کہ انکو ملکہ اجتہاد حاصل تھا جسطرح چاہتے
تھے وضع قواعد اور استخراج احکام فرماتے تھے اور بھی مولف معیار نے یہہ افترا علے الافترا کیا کہ صاحب
تفسیر احمدی کی طرف نسبت کرتا ہے کہ انہون نے شیخ سدو کے بکری کو تفسیر احمدی مین حلال طیب کہا ہے
نعوذ باللہ سبحانہ منہا یہہ تفسیر احمدی مین ہرگز نہین ہے البتہ تحت تفسیر وما اہل بہ لغیر اللہ مین یہہ لکھا ہے
کہ بقرہ منذورہ واسطے اولیا کے جیسا کہ مروج اہل اسلام مین ہے حلال طیب ہی اسلئے کہ اوسپر وقت ذبح
کے نام غیر اللہ کا نہین پکارا گیا بلکہ باسم اللہ تعالی ذبح ہوا ہے پھر حاشیہ منہیہ مین کہا کہ نذر لغیر اللہ تو
حرام ہے پس چاہیئے کہ من حیث النذر یہہ بقرہ حرام ہو پھر اسکا جواب دیا کہ نذر اولیا واقع مین نذر اللہ تعالی
کی ہوتی ہے اور ثواب اسکا اولیا کو بھیجا جاتا ہے کما قال ومن ہہنا علم ان البقرۃ المنذورۃ للاولیاء کما
ہو الرسم فی زماننا حلال طیب لانہ لم یذکر اسم غیر اللہ علیہا وقت الذبح وان کانوا ینذرونہا انتہی وقال
فی منہیتہ واما بحسب النذر فقد تقرر ان النذر لغیر اللہ حرام ونذر الاولیاء ماولہ بان النذر للہ وثوابہم
انتہی اب دیکھنا چاہیئے کہ اس کلام مین شیخ سدو سے کیا بحث ہے اور نعوذ باللہ منہا وہ اولیا مین کب ہے
اب ناظرین اس کلام تفسیر احمدی پر بخوبی واضح ہوگا کہ مولف معیار کو دعوی اجتہاد نے اس بلائی طعنہ
صالحین مین بلا وجہ طعن مبتلا کیا اور جہل کو مرکب بنا دیا اور حال فہم و دانش اوسکی کا کلمات مزخرفہ اور
خرافات مموہہ اوسکی سے اوپر اذکیا منصفین کے کھل گیا قال صاحب التنویر اور مولانا عبد العلی شرح
تحریر مین لکھتے ہین الخ قال مولف المعیار سابق مین تم خوب دیکھہ چکے ہو الخ اقول سابق مین ہم کلام
بحر العلوم خوب دیکھہ چکے بلکہ صحائف متعددہ شرح تحریر اور مسلم الثبوت مین سوا منقولات مولف معیار کے

بہت غور کیا کہیں پر بحر العلوم نے یہ نہیں کہا کہ حکم جواز انتقال اور جواز عدم التقلید سب
زمانوں میں یکساں ہے اور کبھی عارض مانع جواز انتقال اور جواز عدم التقلید سے متحقق نہیں ہوگا آن انتہی
بات بحر العلوم نے جا بجا کہی ہے کہ وجوب استمرار تقلید مجتہد معین کا دعوی علی الاطلاق اور حرمت انتقال
کا خیال کیسا بلا دلیل ہے اور ہم بار بار کہہ چکے کہ یہ کلام ہمارے مدعا کے منافی نہیں اسلئے کہ ہم وجوب
استمرار اور حرمت انتقال کا قول کلیہ نہیں کرتے ہیں بلکہ وقت وقوع ضرورت اور حصول ملکہ اجتہاد اور
در صورت جمع مذہبین کے تقلید امام آخر تجویز کرتے ہیں پس کلام بحر العلوم جو کلیت منع انتقال کو انتہا
تھا ہمارے منافی کیسا ہوگا دوسرے یہ کہ ہم بھی بیان کر چکے کہ مقصود بحر العلوم اور ابن الہمام وغیرہما
من المحققین کا یہ ہے کہ باعتبار اصل دلیل کے اور بالذات تو انتقال تقلید سے ممنوع نہیں ہے لیکن
بسبب عروض عوارض کے حرمت انتقال کا انکار نہیں چنانچہ تصریح ابن الہمام سے یہ امر معلوم ہو چکا اور
یہ کلام بحر العلوم کا بیچ شرح تحریر کے وکذا للعامی الانتقال من مذہب الی مذہب فی زماننا لا یجوز لظہور
الخیانۃ انتہی نص قاطع ہے اس بات پر کہ وہ حکم جواز انتقال کا اس زمانہ میں نہیں ہے بجہت ظہور خیانت
اور فسادات نیت کے پس یہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ یہ حکم حق متلہی میں ہے نہ حق غیر متلہی میں
غلط ہے یہ حکم تو واسطے عامی کے ہے اس زمانہ میں خواہ متلہی ہو یا نہ ہو شاید مؤلف نے عبارت لظہور
الخیانۃ کو غور نکیا یا مستی اس توجیہ بلا قرینہ کے واضح ہو جاتی اسلئے کہ جس وقت ظہور خیانت باعتبار خرابی
اہل اس زمانے کے علت عدم جواز انتقال کے قرار پایا تو اوسمیں متلہی اور غیر اسکا دونو یکساں ہیں اور
واسطے متلہی اور متشبہی کے تو زمانہ جواز انتقال میں بھی انتقال ممنوع تھا البتہ یہ بات مسلم ہے کہ تلہی بھی سبب
ہے حرمت انتقال کا جیسی کہ خوف تلہی سبب آخر ہے کما مر من الشافعی اور موجب ازدیاد اور لغزش مجتہد میں
ہونا اسکا بھی سبب ہے حرمت انتقال کا اور یہ جو مؤلف معیار نے کہا بلکہ تعلیل اونکی ساتھ اس قول کے
لظہور الخیانۃ شاید یہ معنی ہے کہ یہ منع کرنا اس شخص کے حق میں ہے جو مظنون خیانت کا ہو انتہی تو جواب
اسکا یہ ہے کہ بحر العلوم نے واسطے عوام الناس کے حکم عدم جواز انتقال کا مطلقاً فرمایا اور علت یہ کرنی
کہ اس زمانہ میں درمیان مومنین کے خیانت ظاہر ہے لہذا نیت صالحہ انتقال میں کہ بغیر اوسکی حکم جواز
نہیں ہے مفقود ہے پس اس سبب سے اس زمانہ میں حکم عدم جواز کیا گیا پس ظہور خیانت علت عدم جواز
انتقال قرار پایا واسطے عوام کے نہ یہ کہ جو کوئی مظنون خیانت کا ہو تو انتقال اوسکو منع ہو اور نہیں تو

ظاہر خیانت کہ عبارت ہی علم یقینی خیانت سی اور سبب ہے واسطی حکم عدم جواز انتقال
کے مطلقاً ساتھہ ظن خیانت کے مشتبہ ہوا اور حکم مطلق کو مقید ساتھہ شرط ظن مذکور کے کیا اور یہہ ثمرہ
ہے قلت فہم و تدبر کا اور خمار ہے شراب قہر الہی کا **قال صاحب التنویر** اور کہا بیچ فتاوی عالمگیری کے الخ
قال مؤلف المعیار معزول ہونا قاضی حنفی مقلد کا اوس حکم مین الخ **اقول** صاحب تنویر نے پہلے کلام
صاحب بحر کا جسپر مؤلف معیار نے بہتان تجویز انتقال اور تلفیق کا کیا ہے نقل کیا اور ترجمہ اوسکا یہہ
ہے کہ صاحب بحر نے رسالہ رفع النقشار عن وقتی العصر والعشار مین فرمایا ہی کہ حاصل ہوئی ہمکو کلام
شیخ قاسم اور اوستاد اونکے ابن الہمام سی یہہ بات کہ صحیح اور مفتی بہ قول صاحب مذہب کا ہوتا ہی قول
صاحبین کا اور اس سی یہہ بات معلوم ہوئی کہ نہ فتوی دیوے اور نہ عمل کرے مگر ساتھہ قول ابی حنیفہ کے
اور نہ رجوع کرے طرف قول صاحبین کے مگر کسی سبب سے کہ وہ یا ضعف دلیل امام ہے یا وقوع ضرورت
ہے اور یا تعامل ہے جیسا کہ ہمنے وقت عصر مین کہدیا اور وہ کلام جو وقت عصر مین کہا ہی ترجمہ
اسکا یہہ ہے کہ ظاہر ہوئی اس سی یہہ بات کہ صواب وہی ہی جو گئی ہین طرف اوسکی امام ابی حنیفہ اور عمل
اوسپر مقلد اونکے کو واجب ہی اور فتوی دینا خلاف مذہب اونکے کے درست نہین مگر جسوقت دلیل
امام مین ضعف ہو یا کوئی ضرورت شرعی عامل کو پیش آئی یا تعامل ہوا انتہی بعد اسکی کہا صاحب تنویر نے
کہ غور کرکے دیکھو کہ ابن الہمام نے شرط کیا واسطی اختیار کرنے قول صاحبین کے ضعف دلیل امام کو یا
وقوع ضرورت کو یا تعامل کو اور بغیر ان شروط کے جائز نرکہا اختیار کرنا مذہب صاحبین کا باآنکہ مذہب
صاحبین حقیقت مین روایات امام ہی کی ہین پس کیونکر جائز رکہیگا انتقال کرنیکو طرف مذہب مخالف
کے پھر نقل کیا کلام ابن الہمام کو اور خلاصہ ترجمہ اوسکی کا یہہ ہی کہ قاضی حنفی کو حاکم نے اسواسطی دائمی
کیا ہے کہ موافق مذہب حنفی کے حکم کرے پس اگر وہ حکم کریگا خلاف مذہب حنفی کے تو حکم اسکا نافذ
نہوگا اسلئی کہ وہ قاضی بنسبت حکم مخالف مذہب حنفی کے معزول ہی انتہی پس مؤلف معیار نے پہلے
روایت رسالہ رفع النقشا سی تعرض نکیا اور جواب اوسکا نہ یا ظاہر یہہ ہے کہ قوت دلیل اور ظہور حقیت
نے مہر سکوت لب ناطقہ پر کی اور کلام اخیر جو ابن الہمام سی منقول ہے اوسکے جواب مین یہہ کہا کہ عدم
نفاذ حکم مخالف مذہب حنفی کا بجہت اسبات کے ہی کہ حاکم نے قضای قاضی کو مقید کیا ہی ساتھہ مذہب حنفی
کے پس بنسبت مذہب آخر کے وہ قاضی معزول ہوگا نہ اس جہت سی کہ قاضی کو خلاف مذہب امام کے حکم

[illegible] اور خصوصت و عناد درست نہیں تو جواب اسکا یہ ہے کہ قاضی مجتہد نے اجتہاد کے حق میں ابن الہمام
کہتے ہیں کہ اسکا حکم خلاف مذہب اپنے کے درست نہیں اور اس زمانہ میں مفتی بہ یہی قول ہے اسلئے کہ اگر
اس زمانہ میں حاکم اپنے مذہب کو چھوڑ دیگا تو یہ ہوگا کہ باتباع ہوای باطل کے رفتہ رفتہ کلا امر والوجہ
فی ذلک الزمان ان یقضی بقول الائمۃ الثالث لمذہبہ عمدا لا لفقد الاہلیۃ بل لفساد جسیل انتہی یہاں محل
غور و انصاف ہے کہ جس وقت قاضی مجتہد نے اجتہاد کے لئے چھوڑنا مذہب اپنے کا عمداً ممنوع ہوا اور اتباع ہوائے
باطل بشرط پایا باآنکہ وہ صاحب رائے اور عارف مصالح مسلمین اور رای اسکی شرع میں معتبر ہے پس مقلد
صرف کہ نہ صاحب رائے اور نہ عارف مصالح اور نہ رای اسکی شرع میں معتبر ہے مذہب اپنے کو عمداً کیونکر چھوڑ
سکیگا اور چھوڑنا اسکا مذہب اپنے کو عمداً بالاولی اتباع ہوا اور حرام ہوگا وہو ظاہر علی من لہ ادنی فہم و ذرا
اور یہ جو حق قاضی مقلد میں ابن الہمام فرماتے ہیں کہ اسکو حاکم نے مثلاً قاضی مذہب حنفی کا کیا ہے پس
خلاف مذہب حنفی میں وہ قاضی حکم معزول میں ہوگا پس حکم اسکا خلاف مذہب حنفی کے نافذ نہوگا تو
مقصود اسکا یہ ہے کہ قاضی مقلد کے حق میں ایک وجہ عدم نفاذ حکم مخالف کی یہ بھی ہوسکتی ہے جسطرح
وجہ سابق بھی اسمیں جاری ہے اور یہ مدعا نہیں کہ وجہ اول جو حق قاضی مجتہد میں ذکر کی گئی اسمیں جاری
نہیں اور وجہ ثانی ہی پر مدار عدم نفاذ کا ہے غور کرو کہ محل اختلاف امام اور صاحبین تو وہی ہے جسمیں
حاکم نے قضای قاضی کو مقید ساتھ مذہب معین کے نہیں کیا اور در صورت مقید کرنے کے تو بلا خلاف
حکم قاضی مخالف تقیید حاکم کے نافذ نہیں ہے پس شمار کرنا ابن الہمام کا عدم نفاذ حکم قاضی مقلد کو
ساتھ وجہ مذکور کے صور خلافیہ امام اور صاحبین میں سے کسطرح صحیح ہوگا اسیواسطے علامہ شرنبلالی
وغیرہ من المحققین اسجگہہ فرماتے ہیں کہ ذکر کرنا تقیید سلطان کا اس محل میں جیسا کہ واقع ہوا ابن الہمام سے
اتفاقی ہے نہ بجہ کہ مدار عدم نفاذ کا اسی پر ہے قال فی الدر المختار وفی شرح الوہبانیۃ للشرنبلالی
قضی من لیس مجتہدا کمنتقی زماننا بخلاف مذہبہ عامدا لا ینفذ اتفاقا وکذا اذا سیاسہ عند جماعۃ لو قید السلطان
بصحیح مذہبہ تقییدا بلا خلاف لکونہ معزولا عنہ انتہی قال الشرنبلالی فی شرح الوہبانیۃ محل الخلاف فیما اذا لم
یقید علیہ السلطان القضاء بصحیح مذہبہ والا فلا خلاف فی عدم صحۃ حکمہ بخلافہ لکونہ معزولا عنہ انتہی حلبی قلت
بتقیید السلطان لہ بذلک غیر قید لما قالہ العلامۃ قاسم فی تصحیحہ من ان الحکم والفتوی بما ہو مرجوح خلاف
الاجماع وقال العلامۃ قاسم فی فتاواہ ولیس للقاضی المقلد ان یحکم بالضعیف لانہ لیس من اہل الترجیح فلا

يعدل عن الصحيح الا لقصد غير جميل ولو حكم لا ينفذ لان قضاءه قضاء بغير الحق لان الحق هو الصحيح
وما وقع من ان القول الضعيف يتقوى بالقضاء المراد به قضاء المجتهد كما بين في موضعه وقال
ابن غرس واما المقلد المحض فلا يقضي الا بما عليه العمل والفتوى وقال صاحب البحر في بعض
رسائله اما القاضي المقلد فليس له الحكم الا بالصحيح المفتى به في مذهبه ولا ينفذ قضاءه بالقول
الضعيف ومثله ما قدمه الشارح اول كتاب القضاء قال وهو المختار للفتوى كما بسطه المصنف
في فتاواه وغيره وكذا ما نقله بعد اسطر من الملتقط انتهى ما في حاشية العلامة الشامي اس جگہہ
منصفین کو دیکھنا چاہیئے کہ جو کوئی باوجود تصریحات ایسی محققین کے تقیید سلطان کو قید
عدم نفاذ حکم قاضی کی سمجھے اور قول علامہ شرنبلالی اور علامہ قاسم اور ابن غرس اور صاحب بحر
اور صاحب در مختار اور علامہ شامی کو اپنے خیال فاسد کے مقابلہ میں پس پشت ڈالے اور امر حق
بیان کرنیوالیکو جو موافق اتنی محققین کے کلام کرے بیوقوف کہے اور زبان درازیان کرے وہ
سفیہ محض اور متعصب صرف ہی یا نہیں **قال صاحب التنویر** اور کہا در مختار میں بیچ کتاب القضا کے
قال مؤلف المعیار شرنبلالی کے کلام میں **الاقول** الخ میں اس کتاب پر یہہ امر واضح ہو چکا ہوگا
کہ مؤلف تنویر نے تنویر الحق میں جو نقل روایات محققین کیا ہے اوسمیں کہیں پر تحریف روایت اور
تغیر الفاظ نہیں کیے بلکہ جہاں کہیں مؤلف معیار نے مؤلف تنویر پر ادعای تحریف کیا ہے وہاں پر
واقع میں قصور نظر اور تعصب صرف مؤلف معیار ہی کا ثابت ہوا ہے کما مر اور بلاشبہہ شرنبلالی کے
کلام میں اسجگہہ لفظ قضی کا واقع ہی نہ لفظ یفتی کا پس محتمل ہے کہ منقول عنہ مؤلف تنویر میں غلطی
کاتب سے قضی کی جگہہ لفظ یفتی کا لکھہ گیا ہو پھر اس تقدیر پر نقل مؤلف تنویر میں محل اعتراض نہیں
دوسرے یہہ کہ مؤلف تنویر کو اسجگہہ پر ضرورت تحریف کیا ہے حکم قاضی کا اور مفتی کا اسبات میں کہ
مخالف مذہب اپنے فتوی دینا اور حکم کرنا جائز نہیں برابر ہے پس اگر لفظ قضی ہوگا تو کیا منفعت
ہے اور تحریف کی کیا حاجت ہے وقد مر من تصحیح الشیخ قاسم ان الحکم والفتوی بما هو مرجوح خلاف
الاجماع انتهى اور ہر ذی فہم جانتا ہے کہ حکم کام ہی قاضی کا اور فتوی دینا کام ہی مفتی کا
وقال في الدر المختار وحاصل ما ذكره الشيخ قاسم في تصحيحه انه لا فرق بين المفتي والقاضي
الا ان المفتي مخبر عن الحكم والقاضي ملزم وان الحكم والفتيا بالقول المرجوح جهل وخرق للاجماع

[illegible] اور اعتراضات اور جوابات مؤلف تنویر الحق اور معیار کی اور کچھ نزاع جو تنویح
روایت نوادر و داود ابن رشید کے اور قول قاضی ابی عاصم عامری اور کلام ابن حزم کے
باقی ہے اوسکو ہم تفصیل بیان کر چکے حاجت اعادہ نہیں لہذا اب عنان قلم کو روکتی ہیں
اور سوا ان کرات سابق کے اور بھی چند روایات سریحہ جس سے ثابت ہوتا ہے وجوب تقلید امام
معین کا واسطے لازم تقلید کے سوا اندار کردہ کے لکھتے ہیں جان لو کہ مباحث سابقہ
میں روایات مطلقہ عدم تعیین تقلید کلیہ ۴۳ سے زیادہ گزر چکیں اکثر اوسمیں سے مثبت ہیں
تقلید مطلق التعیین کی اور بعض مبطل ہیں تقلید لا علی التعیین کی مطلقاً پہلی حدیث صحیح ابن ماجہ کے
دوسری روایت انساب کے امام احمد حنبل سے نقلاً عن الشیبانی تیسری روایت ابی الفتح
البغدادی کے کتاب وصول کی چوتھی روایت امام قرطبی کے نقلاً عن علی القاری پانچویں
آیہ کریمہ اِنَّمَا یَخْشَی اللّٰہَ مِنْ عِبَادِہِ الْعُلَمٰٓؤُا چھٹی آیہ کریمہ لَا تُفْسِدُوْا فِی الْاَرْضِ
ساتویں آیہ کریمہ وَالْمُؤْمِنُوْنَ بَعْضُہُمْ اَوْلِیَآءُ بَعْضٍ آٹھویں آیہ کریمہ وَاْمُرْ بِالْمَعْرُوْفِ الآیہ نویں حدیث
لَا اِیْمَانَ لِمَنْ لَا اَمَانَۃَ لَہٗ وَلَا دِیْنَ لِمَنْ لَا عَہْدَ لَہٗ دسویں روایت ابن الہمام عن فتح القدیر
گیارہویں روایت علامہ شرنبلالی عن شرح الوہبانیہ بارہویں روایت علامہ قاسم نقلاً عن
الشامی تیرہویں روایت ابن الغرس نقلاً عن الشامی چودہویں روایت صاحب بحر نقلاً عن الشامی
پندرہویں روایت عقد الفرید للشرنبلالی سولہویں روایت سراجیہ سترہویں روایت ابی بکر جوزجانی
اٹھارہویں روایت قنیہ انیسویں روایت رسالہ انصاف فی بیان سبب الاختلاف بیسویں روایت
عقد الجید اکیسویں روایت تحصیل التصرف بائیسویں روایت شرح سفر السعادۃ تیئیسویں روایت
رسالہ رفقال چوبیسویں روایت فتاوی منیہ پچیسویں روایت نہر الفائق چھبیسویں روایت

فی العالمگیری حنفی ارتحل الی مذہب الشافعی یعزر انتہی اکاؤنوین روایت فتاوی
حمادیہ کی فتاوی یتیمہ لدہرسی یہہ ہے کہ قاضی جس وقت خلاف مذہب اپنے کے حکم کرے تو قضا
اوسکی نافذ نہین وسئل عن القاضی المقلد اذا قضی علی خلاف مذہبہ ہل ینفذ قضاؤہ قال لا
ینفذ قضاؤہ وسالت عبد الرحیم الحسینی عن القاضی ہل لہ ان یقضی بخلاف مذہبہ فقال لا لان
محمدا رحمہ اللہ تعالی نص فی الجامع ان القاضی اذا اخطأ فقضی بخلاف مذہبہ فاصابہ الخطأ
الیہ دلیل علی انہ لیس لہ ذلک انتہی اور بیچ ترصیع کے کتاب الاستحسان فتاوی حمادیہ سے نقل
کیا ہے کہ عامی عمل کرے ساتھہ رای امام واحد کے جسکو اعلم سمجھتا ہے اور کسی چیز مین مخالفت
اوسکی بہوای نفس درست نہین نزدیک ہماری کما قال ان العامی یعمل برای امام واحد وقع
عندہ انہ اعلم ولا یخالفہ فی شیء بہوی نفسہ عندنا انتہی پس یہہ روایت باونوین ہوئی اور یہی
اوسمین حمادی سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی مجتہد بعض مسائل مین بجہت اجتہاد اپنی کے ساتھہ
ظہور دلیل کے مذہب امام اپنی کا ترک کرے تو یہہ جائز ہے اور غیر مجتہد کو چہوڑنا مذہب اپنی کا
بجہت ہوای نفسانی کے جائز نہین ونصہ لو ان رجلا من اہل الاجتہاد ترک مذہبہ فی مسئلۃ او
اکثر منہا باجتہادہ لما وضح لہ من دلائل الکتاب او السنۃ او غیرہما من الحجج لم یکن ملوما ولا مذموما
بل کان ماجورا محمودا وہو فی سعۃ منہ وہکذا کان افعال الائمۃ المتقدمین وانما الذی لم یکن من
اہل الاجتہاد فانتقل من قول الی قول من غیر دلیل لکن لما یرغب من عرض الدنیا وشہوتہا فہو الملوم
الآثم المستوجب للتادیب والتعزیر لارتکابہ المنکر فی الدین واستخفافہ بدینہ ومذہبہ انتہی تو یہہ
روایت ترپینوین ہوئی اور چہوؤنوین روایت ذخیرہ کی یہہ ہے کہ حکم قاضی کا محل مجتہد فیہ مین
جب نافذ ہوتا ہے کہ وہ قاضی مجتہد ہو اور وہ حکم اوسنی باجتہاد کیا ہو موافق روایت سیر کبیر
کے اور عنقریب آتا ہے کہ قاضی کو مخالف قول اصحاب ہماری کے حکم کرنا درست نہین و
عبارتہ ان حکم القاضی فی محل مجتہد فیہ انما ینفذ اذا علم بکونہ مجتہدا وحکم عن الاجتہاد علی
روایۃ السیر الکبیر وسیجیء انہ لا یقضی بما یخالف قول اصحابنا انتہی اور پچپنوین روایت فتاوی
جواہر سے قہستانی مین بیچ باب عدم قبول الشہادۃ کی یہہ ہے کہ اگر حنفی مذہب شافعی کیطرف
منتقل ہو جاوے تو اوسکی گواہی معتبر اور مقبول نہین اگرچہ عالم ہو وکلامہ ہذا وفیہ اشعار بانہ لو

بعض نے مذہب الشافعی ثم الحنبلی مشتبہا ثم وان کان عالما کما فی آداب الجواہر ہے بیشتر
روایت کشف اور شرح الحلوی کی یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک امام واحد کا اختیار کرنا لازم
ہے اور جو کوئی ہر مذہب کے مباحات اختیار کرے فاسق کامل ہوگا کما نقل الفتہا فی تفصیل
باب الاشربۃ اعلم ان من جعل الحق مقصودا لا للشہوۃ ثابت للعامی الخیار من کل مذہب شاء
ومن یجتہد واحدا لازم للعامی اذا رآہ اعلم فلو اخذ من کل مذہب مسألۃ
صار فاسقا کما فی شرح الحسامی للفقیہ سعید بن مسعود فیجب فی المذہب التقلید
اقتداء کو خدا رسول کا کما فی الجواہر انتہی ستاون روایت الفقیہ عبد اللہ امام برہان شافعی
کے جو شاگرد رشید ہیں علامہ بدر الدین زرکشی کے اور مصنف ہیں لامع صحیح شرح جمع صحیح کی
اور شاہ عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ نے بستان المحدثین میں شرح اونکی اور الفقیہ اونکی کے
لکھی ہے منجملہ اوسکی یہ ہے والفقیہ وارد در اصول فقہ کہ در نہایت جودت وخوبی واقع شدہ
مثل تقدمین بہر سبب وتصریح کلام ائمہ کی یہ ہے ص ومن من العوام کان یہتدی بالمجتہد
فحسب فلیس لہ ذلک رجوعا ویجب للعاجز التزام مذہب معین ویعتقد الرجحان فیہ
کذا مذہب ویاتی بہا ولیس بالتتبع الرخص فانہ کلعب اذ لم یخص الاخذ ستاون روایت
امام غزالی کی ہے فی احیاء میں ہے باب امر بالمعروف کے یہ ہے کہ ہر مقلد پر اتباع امام معین
اپنے کا واجب ہے اور مخالفت اوسکی ممنوع اور منکر ہے نزدیک سب علماء محصلین کے کنت
لو رأی الشافعی شاربا یشرب النبیذ ینکر علیہ ولا یجوز وجہہ وہذا فی محل النظر والاظہر
ان لہ الحسبۃ والانکار اذا لم یذہب احد من المحصلین الی ان المجتہد یجوز لہ ان یعمل بموجب اجتہادہ
غیرہ وان العامی اذا اجتہد فی التقلید الی شخص رآہ افضل العلماء وان لہ ان یاخذ
بمذہب غیر فیتتبع من المذاہب الیسرہا عنہ وبل علی کل مقلد اتباع مقلدہ وفی کل تفصیل
فاذا اخذ المقلد منہ فقد خرج عن کونہ منکرا بین المحصلین وہو عاص بالمخالفۃ انتہی اور روایت
اٹھاون کیمیای سعادت کی یہ ہے کہ جو کوئی بخلاف اجتہاد امام اپنے کے عمل کرے تو یہ حرام ہے
اور وہ شخص عاصی ہے کما قال اتفاق محصلانست کہ ہر کہ بخلاف اجتہاد خود یا بخلاف اجتہاد مذہب
خود کاری کند او عاصی ست پس این حقیقت حرام است وہر کہ در نسبۃ اجتہاد رو بجہتی کند

پشت باستخانت کنند و نماز گزارد عاصی بود اگرچه دیگران پندارند که او مصیب ست و انکه میگوید
روا باشد که هر کسی مذهب هر که خواهد فراگیرد و سخن بیهوده ست اعتماد را نشاید و بلکه هر کسی مکلف ست تا
بظن خود کار کند و چون ظن او این باشد که مثلاً شافعی فاضل تر ست از او در مخالفت وی هیچ
عذری نبود جز مجرد شهوت انتهی روایت ساٹھوین یہہ کہ شیخ اکبر حضرت محی الدین ابن عربی رضی الله
تعالی عنہ فرماتے ہین کہ انسان تقلید مذہب معین سی پونہچ جاتا ہی کمالات ولایت کو پہر پالیتا ہی
ماخذ احکام امام کو تو اوسوقت تقلید مذہب معین سی چہوٹ جاتا ہے کما نقلہ العارف الشعرانی
فی میزانہ عن الفتوحات المکیۃ وکلامہ ذکر الشیخ محی الدین ابن العربی فی الفتوحات المکیۃ وغیرہ
من اہل الکشف ان العبد اذا سلک مقامات القوم متقیدا بمذہب واحد لا یرمی غیرہ فلا بد ان
ینتہی بہ ذلک المذہب الی العین التی اخذ امامہ منہا اقوالہ فہناک یرمی اقوال جمیع الائمۃ تعترف
من بحر واحد فینفک عنہ التقلید بمذہب ضرورۃ ویحکم بتساوی المذاہب کلہا بالصحۃ بخلاف
ما کان یعتقد قبل ذلک انتہی اکسٹھوین روایت عارف شعرانی کی یہہ کہ جو لوگ مخالف مذہب
امام اپنی کے فتوی دیتی سقے وہ لوگ مجتہد منتسب تھے ورنہ شان مقلد سی یہہ بات نہین ہے
کہ اقوال امام اپنی سے خروج کرے اور فتوی مذہب غیر پر دی ولہذا فی المیزان فان قال
قائل کیف یصح من ہؤلاء العلماء ان یفتوا الناس بکل مذہب مع کونہم مقلدین ومن شان المقلد
ان لا یخرج عن قول امامہ فالجواب یحتمل ان یکون احدہم بلغ مقام الاجتہاد المطلق المنتسب
الذی لم یخرج صاحبہ عن قواعد امامہ کمحمد وابی یوسف ومحمد بن الحسن وابن المنذر و
ابن القاسم واشہب والمزنی وابن شریح فہؤلاء کلہم وان افتوا الناس بما لم یصرح بہ امامہم
فلم یخرجوا عن قواعد انتہی باسٹھوین روایت یہہ کہ شاہ ولی الله رحمۃ الله علیہ رسالہ عقد الجید
مین فرماتے ہین کہ مرجح نزدیک فقہا کے یہی امر ہے کہ جو شخص منسوب طرف کسی مذہب کی ہو
تو اوسکو مخالفت اُس مذہب کی جائز نہین کما قال والمرجح عند الفقہاء ان العامی المنتسب الی
مذہب لا یجوز لہ مخالفتہ ولو لم یکن منتسبا الی مذہب فہل یجوز لہ ان یتخیر ویقلد ای مذہب
شاء فیہ خلاف انتہی روایت تریسٹھوین یہہ کہ شاہ عبد العزیز رحمۃ الله علیہ رسالہ جواب سوالات
عشرہ مین فرماتے ہین کہ عمل کرنا مذہب غیر پر بغیر تین امورون کے جائز نہین اور اوسمین

پھر یہ بھی مشروط ہے کہ تحقیق میں مبتلا نہ ہو صارت اوکی یہ ہے اگر حنفی المذہب مذہب شافعی میں تحقیق
و تفحص احکام میں کے آرزو بجا آرد اول آنکہ دلائل کتاب و سنت و نظر او در ان مسئلہ مذہب شافعی
را ترجیح دہد دوم آنکہ در نفسے مبتلا شود کہ گزارد بدون اتباع مذہب شافعی منافی
شود یا آنکہ شخصی شد صاحب فتوی را و اما حل باحتیاط نظر افتد و احتیاط در مذہب شافعی باشد پس درین
صورت چند شرط دیگر ہست و آن اینست کہ تلفیق واقع نشود یعنی بسبب ترکیب صورتے متحقق شود کہ در مذہب
روا نباشد آنکہ نفسہ را ناقض وضو ندانند باز بجہان وضو نماز عقب امام نے قراءۃ فاتحہ بگزارد کہ در
ہیچ مذہب روا نباشد وضو بر مذہب حنفی باطل گشت و نماز بر مذہب شافعی و اگر سوای این وجوہ ثلثہ ترک اقتدا
حنفی نمودہ اقتدا شافعی نماید بہیچ کس مکروہ قریب بحرام ست زیرا کہ تعصب در دین انتہی چو شہوین سعادت
رسالہ مبدء و معاد حضرت امام ربانی مجدد الف ثانی رضی اللہ تعالی عنہ کی کہ فرماتے ہیں نقل کرنا مذہب اپنے
سے طرف دوسرے مذہب کی الحاد ہے یعنی جو شخص بدون شرائط مذکورہ کے اپنے مذہب کو چھوڑ دے
تو وہ ملحد ہے و کلامہ مدتی آرزو می آنداشت کہ وجہی پیدا شود در مذہب حنفی تا در خلف امام قراءۃ
فاتحہ نمودہ آید اما بواسطہ رعایت مذہب نے اختیار ترک قراءۃ میکرد و این ترک را از قبیل رعایت
میشمرد آنرا اللہ تعالے ببرکت رعایت مذہب کہ نقل از مذہب الحاد ہست حسبت مذہب حنفی در
ترک قراءۃ و اعلام ظاہر ساخت و قراءۃ حکمی از قراءۃ حقیقی در نظر بصیرت زیبا نمود انتہی روایت
چہارم شہوین یہ کہ حضرت موصوف رضی اللہ عنہ جلد اول مکتوبات میں بیچ مکتوب سیصد و دوازدہم
کے فرماتے ہیں کہ ہم مقلدوں کو چھوڑنا مذہب اپنے کا ساتھ ظاہر احادیث کے جائز نہیں ہرگاہ در روایات
معتبرہ حرمت اشارہ واقع شدہ باشد و بر کراہت اشارہ فتوی دادہ باشند و از اشارہ وعظ نہی
کنند و از ظاہر اصول اصحاب گویند ما مقلدان را نمیرسد کہ بمقتضای احادیث عمل نمودہ جرأت در
اشارہ نمائیم و بفتاوای چندین علمای مجتہدین مرتکب امر محرم و مکروہ و منہی گردیم انتہی روایت
پنجم شہوین یہ کہ نہر الفائق شرح کنز الدقائق کی کہ اوسمیں قاضی مقلد کے لئے حکم کرنا خلاف مذہب اوسکے
کے تجویز نہیں کیا ہے یا خلافا کما قال و اوصی فی البحر ان المقلد اذا قضی بمذہب غیرہ او بمذہبہ
ضعیفہ او بقول ضعیف نفذ و اقوی ما تمسک بہ ما فی البزازیۃ اذا لم یکن القاضی مجتہدا و قضی بالقول
علی خلاف مذہبہ نفذ و لیس لغیرہ نقضہ و لہ نقضہ کذا عن محمد و قال الثانی لیس لہ نقضہ و ما فی الفتح یعول

علیہ فی المذہب وما فی البزازیۃ محمول علی روایۃ عنہما اذ قصاری الامر ان ہذا منزل منزلۃ الناسی لمذہبہ وقد عرفت
عنہما فی المجتہد انہ لا ینفذ فالمقلد اولی انتہی نقلا عن الشامی مستشہدین روایت وہبانیہ کی کہ کہا اوسمین اگر قاضی
مخالف مذہب اپنے کے حکم کری تو صحیح نہین عبارت ہے ولو حکم القاضی بحکم مخالف لمذہبہ اصح اصلا ویستشہدون
روایت فتاوی تاتارخانیہ کے کتاب القضا مین جسکا حاصل یہہ ہے کہ جسوقت امام ابوحنیفہ اور صاحبین
کسی امر پر متفق ہون تو پہر مخالفت اسکی جائز نہین کما قال وان لم یجد بعمل اجماع من بعدہم وکان فیہ
اتفاق بین اصحابنا اے حنیفۃ وابی یوسف ومحمد رحمہم اللہ تعالی یاخذ بقولہم ولا یسعہ ان یخالفہم برایہ لان
الحق لا یعدوہم انتہی مختصرا بقدر الحاجۃ اب کہانتک روایات نقل کرین مندین منصف کے لئی اتنی حجت
سے زیادہ کیا حاجت ہی اور بعض اشتباہات جو معانی اور محاملہ روایات مذکورہ مین قلیل الفہم والتدبر کو واقع
ہون تو چاہیئے کہ تفاصیل کلام سابق سے اوسکو دفع کرلے ہمنی اسجہت سی کہ تفصیل کلام پیشتر نحوے
کردی ہے اسجگہہ مجرد نقل روایات پر اکتفا کیا اور تکرار لاطائل تحصیل کو موقوف رکہا یہان سی بحث تالیف
مین جو بیچ اعتراضات اور جوابات کے ہی اوپر مسائل جزئیہ امام ابوحنیفہ کے شروع کرتے ہین قال
صاحب التنویر شبہہ کرتے ہین بانظر الخ قال مؤلف المعیار اول تو یہہ تمام حدیثین حدیث قلتین
کے معارض ہے نہین الخ بفضل اللہ سبحانہ اقول وبتوفیقہ احول واصول مؤلف تنویر الحق نے
تقریر شبہہ کی جانب شافعیہ سی یون کی کہ حدیث ابی داؤد مین آیا ہی کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
کہ جسوقت پانی ہووی بقدر قلتین کے تو وہ نجس نہین ہوتا اور یہی خلاصہ ہے مضمون حدیث آخر ابی داؤد کا پس
حدیث دلالت کرتی ہے اسپر کہ جب ہو پانی بقدر قلتین کے تو وہ ساتھہ وقوع نجاست کے ناپاک نہوگا پس
ابوحنیفہ نے کس حدیث سی سند پکڑتے ہین کہ پانی کو قلتین کے نجس کہتے ہین انتہی تقریر الشبہہ جواب اسکا یہہ ہی
کہ بخاری اور مسلم مین مروی ہی کہ فرمایا رسول خدا صلعم نے کہ جسوقت جاگے کوئی تم مین سی نیند سی داخل
نکرے ہاتھہ اپنی پانی کے برتن مین جبتک تین مرتبہ دہو نہ لے اسواسطی کہ شاید سوتے مین ہاتھہ اسکا موضع
نجاست پر پڑا ہو اور نجس ہوگیا ہو پس اگر پانی مین داخل کریگا تو پانی نجس ہو جائیگا تو اس حدیث سی یہہ
معلوم ہوا کہ پڑنا نجاست کا قلیل پانی مین اگرچہ مقدار قلتین کی ہو خواہ پانی کو متغیر کرے یا نکرے ناپاک کرتا
ہے کما قال العلامۃ العینی یستفاد منہ ان الماء القلیل یؤثر فیہ النجاسۃ وان لم یغیرہ وہذہ حجۃ قویۃ لاصحابنا
فی نجاسۃ القلتین بوقوع النجاسۃ فیہ وان لم یغیرہ والا لا یکون للنہی فائدۃ انتہی اور یہہ جو مؤلف

کی کہ مورد حدیث استیقاظ اور حدیث اذا بلغ الماء قلتین حکم پانی کا ہے عام پانی کا پس پانی دو قلتین کے اگر حوض
ثابت ہو تو وہ مورد ہے دونو حدیثوں کا نہیں تو مورد نہیں ہے پس کیا ان دونو حدیثوں میں حکم غسل مدین کا کیا اور اسکی
تعمیم میں یہ بات سے معلوم ہوگئی کہ پانی قلیل ساتھ وقوع نجاست کے نجس ہو جاتا ہے خواہ بہتا ہو خواہ نہ بہتا ہو اور نہیں حوض یا برکہ
تخصیص میں کیا دخل ہے مثلاً بنا بر مذہب شافعی ہم پوچھتے ہیں کہ اگر مقدار قلتین سے کم پانی جسکو برتن میں فرض کرو اور اگر مذہب
میں جگہ وقوع نجاست کے نجس ہو جاتا ہے مقدار پانی کو نہیں فرض کرو پہلا نہیں وقوع نجاست ہو تو بر تقدیر ہوا ان احادیث کی ہم حق
پانی ہاتھ کے جاہیں گے کہ ان احادیث سے وہ پانی نجس ہوا اور حال یہ ہے کہ علماء شافعیہ انہیں احادیث سے حکم تخصیص کا کرتے ہیں وقوع نجاست کے
مطلقاً قرآنی میں نجاست اور برتن میں یا حوض میں پس معلوم ہوا کہ حوض یا برکہ کو کچھ دخل منع نجاست میں نہیں قال الکرمانی فی شرح الصحیح
البخاری تحت حدیث المستیقظ و فی الحدیث دلیل علی ان الماء القلیل اذا وردت علیہ النجاسۃ وان قلت
غیرت ذاکہ لان الذی تعلق الید من النجاسۃ من حیث لا یری قلیل انتہی وقال الامام النووی وفیہ دلالۃ
علی ان الماء القلیل اذا وردت علیہ النجاسۃ وان قلت ولم تغیرہ فانہا تنجسہ لان الذی تعلق الید ولا
قلیل جدا وکانت عادتہم استعمال الاواني الصغیرۃ التی تقصر عن القلتین بل لا تکاد یوجد انتہی یعنے یہ بات جو
ہمنے حدیث سے مستفاد کی کہ جب پانی قلتین سے کم ہو تو بوقوع نجاست نجس ہو جاتا ہے یہ اس سبب سے
کہ تصرف و مستعملہ عرب کا پانی جسکی تخصیص کے احتمال سے حکم غسل مدین کا کیا ہے بحسب عادت کے قلتین سے کم ہوا
کرتا تھا اس سبب سے ہمکو معلوم ہوا کہ یہ حکم پانی قلیل کا ہے نسبت قلتین کے ورنہ برتن اور حوض دونو مساوی
ہیں حکم مذکور میں اور یہ جو مذہب شافعی ہے کہ جب پانی مقدار قلتین ہو تو وہ بوقوع نجاست نجس نہیں ہوتا
اور مستند انکا حدیث قلتین ہی ہے اسمیں بھی تخصیص ہونے پانی کی بیچ برکہ اور حوض کے نہیں ہے چاہے حوض میں
ہو یا باہر میں دونو میں بحکم حدیث مذکور نجس ہوگا پس معلوم ہوا کہ دونو حدیثوں یعنی حدیث قلتین اور
حدیث مستیقظ میں تخصیص حوض اور برتن کی تراشیدہ خیال اور سودائی محال بلا دلیل منقول اور حجت
معقول ہے اور یہ بات پہلے گذر چکی کہ نصوص قرآن اور حدیث میں اعتبار عموم لفظ کا ہوتا ہے نہ خصوص مورد
کا پس مورد حدیث مستیقظ کا جو پانی باہر کا ہے اور مورد حدیث قلتین کا جو پانی برکہ کا ہے موجب تخصیص
حکم کو ساتھ مورد کے نہیں ہو سکتا ورنہ خود استدلال شافعیہ ساتھ حدیث مستیقظ کے اوپر تخصیص پانی کمتر
قلتین کے علی الاطلاق اور اوپر عدم تخصیص مقدار قلتین کے ساتھ حدیث قلتین کے مطلقاً کا مرکسطرح صحیح ہوگا
اور نیز یہ کہ ہم کہتے ہیں کہ مورد حدیث قلتین کا تو پانی صحرا کا تھا کما ورد فی روایۃ ابی داؤد عن ابن عمر

رسول اللہ صلعم سئل عن الماء یکون فی الفلاۃ من الارض وما ینوبہ من الدواب والسباع فقال رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم اذا بلغ الماء قلتین لم یحمل خبثا پس بر تقدیر تاثیر مورد کے بیچ تخصیص حکم کے چاہیے کہ جو
بقدر قلتین بر مذہب شافعی ہرگز پاک نہو و ہو خلاف مذہبہم و خلاف الفہم اور وہ جو حدیث مستنقع مین ذکر ہے
باسن کے پانی کا اسکا سبب یہہ ہے کہ عادت رکہنے پانی کی بیچ باسنون کے تہی لہذا امام اوسیکا لیا اور حکم مطلق
ہے فسقط ما نقل المؤلف باقی رہا یہہ امر کہ غرض مؤلف تنویر کے ذکر کرنے حدیث مستنقع وغیرہ سے بیان کرنا
مستندات حنفیہ کا ہے بیچ حکم تنجیس قلتین کے اور اتمام برہان بغیر بیان ضعف حدیث قلتین کے نہوگا پس
جسجگہہ مؤلف تنویر طرف اتمام برہان کے متوجہ ہوگا وہانپر بیان تعارض حدیث قلتین کا کیا جاویگا اس محل مین
شغف کرنا مؤلف معیار کا اور بحث کرنا تعارض یا عدم تعارض سے نے محل ہے اور یہہ جو مؤلف معیار نے
سے نقل کیا کہ عادت عرب یہہ تہے کہ چہوٹی باسنون مین استعمال پانی کا رکہتے تہے اور وہ باسن قلتین سے کمتر
ہوتے تہے صحیح اور مسلم ہے لیکن مؤلف معیار کو نافع نہین اسلئے کہ بیان عادت عرب باعث ہے ذکر باسن کے نہ موجب
تخصیص حکم کا اور یہہ جو مؤلف معیار موافق عادت قدیمہ اپنی کے تقریر اعتراض و جواب زبان عربی مین کرتا
ہے اسکا حال سنو کہ معترض نے کہا کہ انا جو حدیث مستنقع مین مذکور ہے عام ہے بڑی اور چہوٹی سے پس تخصیص کرنا
تمہارا ساتہہ چہوٹے باسن کے غلط ہے پہر جواب اسکا یون دیا کہ ہم عموم انا کا نہین تسلیم کرتے اسواسطے کہ الف
ولام جو داخل ہے اوپر اوسکی واسطے عہد خارجی کے ہے اور مسلم مین لکہا ہے کہ اسم جنس اسطور پر ہے اس حیثیت
سے کہ اوسمین عہد نہین ہے پہر اگر کوئی کہے کہ قرینہ اوپر عہد خارجی کیا ہے تو ہم کہین گے کہ عہد خارجی اصل
ہے جبتک کوئی قرینہ سوا اوسکی مقتضی عموم نہو جیسے توضیح و تلویح اور محلی مین مرقوم ہے اور اس محل مین کوئی
قرینہ نفی عہد اور وجود عموم کا نہین ہے انتہی مین کہتا ہون کہ لام داخلہ اوپر انا کی واسطے عہد خارجی کے
نہین ہوسکتا اسواسطے کہ شرط عہد خارجی کی یہہ ہے کہ پہلے وہ حصہ حقیقت دخول لام جسکی طرف لام سے اشارہ
کیا گیا ہے معلوم ہو بین المتکلم والمخاطب بجہت مذکور ہونے کے صراحۃ یا کنایۃ یا بجہت قرائن خارجیہ کے قال
العلامۃ التفتازانی فی المطول تعریف المسند الیہ باللام للاشارۃ الی معہود ای الی حصۃ من الحقیقۃ معہودۃ
بین المتکلم والمخاطب واحدا کان او اثنین او جماعۃ وذلک لتقدم ذکرہ صریحا او کنایۃ نحو ولیس الذکر
کالانثی ای کالانثی التی دعت لہا فالانثی اشارۃ الی ما سبق ذکرہ صریحا فی قولہ تعالی قالت رب
انی وضعتہا انثی لکن لیس بمسند الیہ والذکر اشارۃ الی ما سبق ذکرہ کنایۃ فی قولہ تعالی رب انی

[illegible] الذكور والاناث لكن التحرير هو ان تحقق الواقع
[illegible] الذكور والاناث هو مستبعد وقد يستغنى عن تقديم ذكره لعلم المخاطب به
بالقرائن نحو فرح الامير اذا لم يكن في البلد الا امير واحد وكتوكيد لمن دخل البيت اغلق الباب انتهى ملخصا
الاختصار وقال محشيه الرومي عبد الحكيم وهذا التقدم شرط لصحة استعمال كان المضمر الغائب لانه قرينة كما هو
ظاهر پس بمقتضای تحقیق علمای عربیت کے اور نیز تحقیق علمای اصول کے کہ اسمیں لینا عہد خارجی کا بغیر تقدم
ذکر کے صراحۃً یا کنایۃً یا حکماً ممکن نہیں اور حدیث مذکور میں کسیطرح ذکر انا کا پیشتر نہیں ہی اور عادت استعمال
ادائی ضمیر کی قرینہ ذکر کی اور علم مخاطبین کا نہیں ہوسکتی اسواسطے کہ اس تقدیر پر جتنی الف لام کلام شارع
میں داخل ہوئے اور اجناس کے وہ جناس جو مورد ہیں حکم شارع کے بجہت قرینہ عادت کے سب واسطے عہد خارجی کے
ہوجائینگے اور عموم احکام شرع بالکل جاتا رہیگا پس دین تمام اٹھ جائیگا مثلاً آیہ کریمہ واحل اللہ البیع
وحرم الربوا میں بسبب قرینہ عادت کے چاہیے کہ حلت اُن بیعوں کی ہو جو عادت عرب میں رائج
تھیں مثل ملامسہ اور منابذہ اور محاقلہ وغیرہ کے اور حرمت بھی اوسی ربا کے ہو جو متعارف تھا بین العرب
نہ عام اور یہ امر مخالف ہی شرع کے اور اسیطرح آیہ کریمہ فانکحوا ما طاب لکم من النساء میں حکم نکاح انہیں
عورتوں کا ہو گا جنسے عادت نکاح تھی نہ مطلقاً ہو البتہ باطل ہے علی ہذا القیاس تمامی نصوص قرآن و حدیث کو
سمجھنا چاہیے اسی سبب سے علماء اصول نے تصریح فرمائی ہی کہ استعمالات شارع میں اصل یہ ہے کہ کلام
کو واسطے استغراق کے لیا جاوے جبتک کوئی قرینہ خلاف اسکی کا موجود نہو پس قرار دینا مؤلف معیار کا لام
وخلو الانا کو واسطے عہد خارجی کے دال ہی اوپر قلت علم و تدبر کے اور یہہ جو مؤلف مسلم سے نقل کرتا ہی اسم
الجنس کذلک حیث لا عہد یعنی اسم جنس جسے الفاظ عام میں سے ہی جس جگہہ عہد نہو انتہی اسکا ہمکو انکار
نہیں کلام تو اسمیں ہی کہ اسجگہہ عہد نہیں بن سکتا اور بر تقدیر صحت عہد خارجی کے تو بلا شبہہ عموم نہ لیا جائیگا
الا یہ جو مسلم و تلویح سے نقل کرتا ہی کہ اصل لام میں عہد خارجی ہے جبتک قرینہ عموم کا نہو علی التسلیم یہہ
جب اصل ہے کہ پہلے ذکر مدخول اوسکی کا ہو صریحاً یا کنایۃً یا بقرائن خارجیہ ذہن مخاطب میں متعین معلوم
ہو اور حدیث مذکور میں نہ ذکر انا ہے اور نہ قرینہ علم مخاطب پس عہد کیونکر ہوسکتی قال فی مسلم الثبوت وشرحہ
لبحر العلوم ثم الرابع العہد الخارجی لافادتہ فائدۃ جدیدۃ وکون الذکر سابقاً قرینۃ علیہ ثم الراجح الاستغراق
للاکثریۃ فی موارد الاستعمال خصوصاً فی استعمال الشارع انتہی پس متنازع فیہ میں جب قرینہ عہد خارجی

جو وہ ذکر مدخول ہے سابقا موجود نہوا تو لینا اسکا صحیح نہوا اور استغراق راجح ہوا وفیہ الحمد حاد وسری بہیم
کہ اختیار راجحیت عہد خارجی کا اوپر استغراق کے اگرچہ موافق اصطلاح علمای عربیت کے ہے نہ موافق جمہور
اصولیین کے اور ائمہ اربعہ کے انکے نزدیک تو مدخول لام کا حقیقۃً مفید استغراق ہے جسطرح بغیر لام کے
حقیقۃً مفید ہے ایک فرد مبہم کا کما قال بحر العلوم فی شرحہ للسلم ثم المختار عند جماہیر مشائخنا بل ومشائخ
الشافعیۃ والمالکیۃ ایضاً علی ما ہو الظاہر علی ان المدخول حقیقۃ فی الاستغراق عند مقارنۃ اللام کما انہ
بدونہ للفرد المبہم انتہی اور یہہ جو مولف علاوہ مین کہتا ہی کہ تم اگر انا کو عام کہوگی تو استقدیر پر یہہ
کلام تمہارا انہین پر حجت ہو جائیگا اسلئی کہ وہ انا جسکا طول عشر فی عشر ہو وقوع نجاست قلیلہ سے
چاہیئے کہ اس تقدیر پر نجس ہو جائی اور وجود ایسی انا کا عقلاً محال نہین انتہی جواب اسکا یہہ ہے
کہ وجود ایسی بڑے انا کا اگرچہ عقلاً محال نہین لیکن بحسب عادت کے محال ہی پس بجہت استحالہ عادیہ کے افراد
انا سی خارج ہوگا عقلاً جسطرح صبی اور مجنون عقلاً خطابات شرع سی خارج ہین قال فی التوضیح وہو ای
التخصیص اما بالعقل نحو خالق کل شیء یعلم ضرورۃ ان اللہ تعالی مخصوص منہ وتخصیص الصبی والمجنون من
خطابات الشرع من ہذا القبیل انتہی اور ثانیاً یہہ کہ مخصص اسکا حدیث بیر بضاعہ ہی جسکی حالمین وارد ہے
خلق الماء طہور لا ینجسہ شیء کما قال الزیلعی فی استدلال مالک خلق الماء طہور لا ینجسہ شیء الا ما غیر طعمہ الخ و
لنا ماء دینا وماء رواہ محمول علی الماء الجاری لانہ ورد فی بیر بضاعۃ وکان ماء جاریا فی البساتین انتہی
اور حدیث لا یبولن الخ بہی دلالت کرتی ہے اوپر تنجس ماء قلیل کے اور یہہ امر مسلم ہے کہ ماء دائم جو مذکور ہی
حدیث لا یبولن الخ مین اپنی عموم پر نہین ہے اور ماء دائم کثیر جو حکم ماء جاری مین ہی وہ اسی سے خارج
ہے لیکن پانی بقدر قلتین کا کثیر ہونا ثابت نہین اور استدلال حدیث قلتین سے قابل قبول نہین کما سیجی
تحقیقہ عنقریب قال ابن حجر فی فتح الباری تحت ہذا الحدیث وہذا کلہ محمول علی الماء القلیل عند اہل العلم
علی اختلاف فہم فی حد القلیل پس یہہ حدیث اگرچہ بنسبت ماء کثیر کے اپنی عموم پر باقی نرہی لیکن یہہ کیونکر
معلوم ہوا کہ پانی بقدر قلتین کے کثیر ہے اگر استدلال اوپر کثرت کے ساتھہ حدیث قلتین کے کیا جاوی
تو جواب اسکا عنقریب آتا ہی اور اگر کوئی اور وجہ کثرت پر دال ہو تو وہ معرض بیان مین نہین آئی جب
مذکور ہو تو دیکھا جاوی قال العلامۃ الحلبی فی شرحہ الکبیر للمنیۃ ولنا قولہ علیہ السلام فی الصحیحین لا یبولن احدکم
فی الماء الدائم وہو جنب ولا فصل بین دائم ودائم فہو علی العموم ما لم یکثر فی حکم الجاری لعدم الخلوص

[illegible] قال مولف الهیار
حدیث نزح زمزم کی اور وجہ سے معارض قسمین کی نہیں ہو سکتی الا اقول یہ جو مولف صیاء الامام شافعی
سے نقل کرتا ہے کہ ہمکو قصہ نزح زمزم کا ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ سے معلوم نہیں اور حال یہ ہے کہ
زمزم ہو رہی ہے اور نقل کرتا ہے سفیان ابن عیینہ سے کہ میں ستر برس مکہ میں رہا اور میں نے کسی سے
نہیں سنا کہ حدیث زنجی کو جانتا ہو انتہی حاصل کلام دلیل اوپر ضعف یا بطلان خبر زمزم کے
نہیں ہو سکتے اسواسطے کہ دین اللہ میں کہیں دار صحت خبر کا علم امام شافعی اور سفیان ابن عیینہ کو نہیں
ہوا تو پس اسکے نجاتے سے خبر کیونکر غیر معتبر ہو جائیگی باآنکہ ناقلین اس خبر کے ثقات اور معتبر ہیں اور یہ امر
اوپر ہر بین علم حدیث و تواریخ کے مخفی نہیں کہ ہزارہا احادیث بعض صحابہ سے مروی ہیں اور بڑی
بڑی اسناد بطلیوس اللہ مثل عمر رضی اللہ تعالی عنہ کے اور مثل حسن رضی اللہ تعالی عنہ کے اسمیں اپنا عدم
علم بیان فرماتے ہیں اور باوجود وہ حدیث نزدیک اہل علم کے عدم علم اصحاب سے باوجود توثیق رواۃ
کے ضعیف اور ساقط الاحتجاج نہیں ہو جاتی کما مر فی اول الکتاب پس جب عدم علم بعض اصحاب کا دلیل ضعف
اور بطلان حدیث کا دین اللہ میں نہوا تو عدم علم امام شافعی اور ابن عیینہ کا کسطرح دلیل ضعف اور بطلان
ہوگا اور سوچو تو کہ درمیان حادثہ زمزم اور وجود امام شافعی کے قریب ڈیڑھ سو برس کے فاصلہ تھا
پس امام شافعی کو بعد ۱۵۰ برس کے ایک شی کا علم کیونکر واجب ہوا اور اونکے عدم علم سے کیونکر وہ
خبر غیر معتبر ہوئی قال العلامۃ ابن الہمام فی فتح القدیر واما فتوی ابن عباس فرواہا الدارقطنی عن ابن
سیرین ان زنجیا وقع فی زمزم یعنی مات فامر بہ ابن عباس فاخرج وامر بہا ان تنزح وہو مرسل فان
ابن سیرین لم یر ابن عباس ورواہا ابن ابی شیبۃ عن ہشیم عن منصور عن عطاء وہو مسند صحیح ورواہا
الطحاوی عن صالح بن عبد الرحمان حدثنا سعید بن منصور حدثنا ہشیم حدثنا منصور عن عطاء ان حبشیا
وقع فی زمزم فمات فامر عبد اللہ ابن الزبیر فنزح ماؤہا فجعل الماء لا ینقطع فنظر فاذا عین تجری من تلک
الحجر الاسود فقال ابن الزبیر حسبکم وہذا ایضا صحیح باعتراف الشیخین فی الاکام وما نقل عن ابن حبیبۃ انا
بمکۃ منذ سبعین سنۃ لم ار صغیرا ولا کبیرا انکر حدیث الزنجی الذی قالوا انہ وقع فی زمزم وقول الشافعی
لا نعرف ہذا عن ابن عباس وکیف یروی ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الا ولا تجتہد شیئا
وشرکہ وان کان قد نقل فنجاستہ ظہرت علی وجہ الارادۃ والتنظیف فیرتفع بان عدم علمہا لا یصلح

دليلاً في دين الله تعالى وفي رواية ابن عباس ذلك كفلق انت به فكما قلت بخس ما دون القلتين لدليل
آخر وقع عندك لا يستبعد مثله عن ابن عباس والظاهر من السوق ولفظ القائل مات فامر بنزحها
انه للموت لا للنجاسة اخرى على ان عندك ايضا لا ينزح للنجاسة ثم ان بينهما وبين ذلك الحديث
قريب من مائة وخمسين سنة فكان اخبار من ادرك الواقعة واثبتها اولى من عدم علم غيره وقول النووي
كيف يصل هذا الخبر الى اهل الكوفة ويجهله اهل مكة استبعاد بعد وضوح الطريق ومعارض بقول الشافعي الاحمد اعلم
بالاخبار الصحيحة منا فاذا كان خبر صحيح فاعلموني حتى اذهب اليه كوفيا كان او بصريا او شاميا فهلا
قال كيف يصل هذا الخبر الى اولئك ويجهله اهل الحرمين وهذا لان الصحابة رضي الله تعالى عنهم انتشروا في البلاد
خصوصا العراق قال العجلي في تاريخه نزل الكوفة الف وخمسمائة من الصحابة ونزل مرقسا ستمائة انتهى علاوه
یہ ہے کہ فتوی نزح زمزم کا جو ابن عباس اور ابن الزبیر سے منقول ہے اوسکا انکار کسی صحابی نے باوجود
کثرت صحابہ اور وجود علم کے نہیں کیا پس یہہ حکم اجماعی ہو گیا صحابہ کا پس عدم علم امام شافعی اور ابن
عیینہ سے یہہ حکم اجماعی صحابہ کا کیونکر چھوڑ دیا جاے اور اگر انکار کسی صحابی کا ہو تو معاذ اللہ شافعیہ اوسکو نقل کریں
قال الزيلعي روى الطحاوي ان زنجيا وقع في بئر زمزم فمات فيها فامر ابن عباس وابن الزبير فاخرج وامرا
ان ينزح قال فغلبهم عين جاءتهم من الركن فامر بها فدست بالقباطي حتى نزحوها فلما نزحوها انفجرت عليهم
والصحابة متوافرون من غير نكير فكان اجماعا انتهى اور نے شبہہ حدیث نزح زمزم کی جو روایت کی ہے ابن
سیرین نے ابن عباس سے مرسل ہے اسلئے کہ ملاقات ابن سیرین کی ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہما سے نہیں
ہوئی لیکن حدیث مرسل نزدیک امام ابی حنیفہ کے اور قول مشہور میں نزدیک امام مالک کی اور اسیطرح
نزدیک امام احمد حنبل کے اور باقی ائمہ اعلام کے بلکہ نزدیک سب تابعین کے اور جو اونکے بعد ہیں راس
مائتین تک محتج بھا اور مقبول ہوتی ہے قال الشيخ وجيه الدين في شرح شرح نخبة الفكر وقال مالك في المشهور
عنه انه صحيح وابو حنيفة وطائفة من اصحابها وغيرهم من ائمة العلماء كاحمد في المشهور عنه انه صحيح محتج به بل حكى
ابن جرير اجماع التابعين باسرهم على قبوله وانه لم يات عنهم انكاره ولا عن واحد من الائمة بعدهم الى
راس المائتين اللذين هم من القرون الفاضلة المشهود لها من الشارع صلى الله عليه وسلم بالخيرية وبلغ
بعض القائلين بقبوله فتواه على المسند معللا بان من اسند فقد احالك ومن ارسل فقد تكفل لك انتهى
وقال العلامة ابن الاثير في مقدمة جامع الاصول والناس في قبول المراسيل مختلفون فمذهب ابو حنيفة ومالك

ابی الحسن و ابراہیم النخعی و حماد بن ابی سلیمان و ابو یوسف و محمد بن الحسن ممن یقبلہم من ائمۃ الحدیث
ان المرسل منہ ما یحتج بہ و منہ ما یحتج بہ اذا عضدہ اتہی پس ارسال سے ضعف اور غیر محتج بہا ہونا اس حدیث کا مشروط ہے
اور منقطع ہونا اسکا باعتبار اصطلاح جمہور اہل حدیث کے منافی مرسل ہونیکی نہیں ہے اسلئے کہ موافق اصطلاح
کے انقطاع بالمعنی الاعم لیا جائیگا جو شامل ہے مرسل اور معضل اور معلق کو کما قال فی شرح
شرح نخبۃ الفکر والخطیب وابن البر وغیرہما من المحدثین ان المنقطع اعم فیشمل اسنادہ علی اتی وجہ کان
انقطاعہ بحیث یشمل المرسل والمعضل والمعلق انتہی بقدر الحاجۃ بلکہ یہہ حدیث روایت ابن ابی شیبہ اور روایت
طحاوی میں صحیح اور متصل الاسناد ہے کما نقل عن ابن الہمام وروی ابن ابی شیبۃ عن ہشیم عن عطاء وہو سند
صحیح وروی الطحاوی عن صالح بن عبد الرحمان حدثنا سعید بن منصور حدثنا ہشیم حدثنا منصور عن عطاء ان
عبیدا الخ پس بر تقدیر تسلیم عدم قبول مراسیل کے موافق مذہب امام شافعی کے یہہ حدیث ان دونوں روایتوں
میں سند صحیح و متصل رکھتی ہے پس نزدیک کسیکے ائمہ دین اور علماء مسلمین سے قابل رد نہوئی سوا امام شافعی
کے اور ان کے نزدیک قابل رد نہونا تو ظاہر ہے اور نزدیک امام شافعی کے اسلئے کہ وہ خود فرماتے ہیں کہ
حدیث مرسل جسوقت اعتضاد بالمسند یا ساتھہ روایت اخری کے خواہ مرسل ہو یا مسند تو مقبول اور محتج بہ
ہوتی ہے قال فی شرح نخبۃ الفکر وقال الشافعی یقبل ان اعتضد بمجیئہ من وجہ آخر بان یکون الطریق الاولی
مسندا او مرسلا انتہی پس جب یہہ حدیث نزدیک فریقین بلکہ ائمہ اربعہ اور تمامی ائمہ دین کے مقبول اور
محتج بہ ہوئی تو اب اگر تسلیم کر لیا جاوے یہہ امر کہ جابر جعفی اور ابن لہیعہ غیر محتج بہا ہیں تو کچھہ مضرت نہیں
اسلئے کہ روایت حدیث مذکور کی اونہیں پر منحصر نہیں ہے اور یہہ جو مولف کہتا ہے کہ فتوی منقول ابن عباس
کا ہے تقدیر التسلیم حدیث موقوف ہے اور خبر فریقین کے حدیث مرفوع اور اہل اصول حدیث مرفوع ہوتی ہے حدیث موقوف کو حجت نہیں
گردانتی اور ایسے ان دونوں کو معارض نہیں مانتی انتہی حاصلہ عجب بات ہے کہیں اہل اصول نے یہہ نہیں کہا
بلکہ تمام اہل اصول یہہ لکھتے ہیں کہ حدیث نبوی صلے اللہ علیہ وسلم جو اخبار آحاد سے ہے اگر اسکی راوی
سے بہت حدیثیں مروی ہوں اور وہ معروف ہو ساتھہ اجتہاد کے جیسے خلفاء اربعہ اور عبادلہ ثلثہ
تو بلا تامل مقبول ہے خواہ موافق قیاس کے ہو یا مخالف اور امام مالک اسپر تھے قیاس کو ترجیح دیتے ہیں
اور اگر راوی حدیث کا معروف بالاجتہاد تو نہیں لیکن معروف فی الروایۃ ہے جیسے ابو ہریرہ اور انس
ابن مالک تو حدیث مروی اونکی اگر موافق کسی قیاس کے پڑیگی تو قبول کیجائیگی اور اگر مخالف جمیع اقیسہ

کے ہوگی تو مقبول اور معمول بہا نہوگی اور اگر راوی حدیث کا معروف بالروایۃ نہیں بلکہ ایک دو حدیثیں
اُس سے مروی ہیں پس اگر سلف نے اُس سے روایت کی اور صحت حدیث پر اوسکی گواہی دی یا طعن
سے سکوت کیا تو اوسکی حدیث کا حال مثل معروف الروایۃ کے ہے اور اگر بعض نے سکوت کیا اور بعض نے
طعن تو در صورت موافقت قیاس کے تو قبول کیجائیگی اور مخالفت قیاس کے رد ہوگی اور اگر سب صحابہ نے
راوی کو رد کیا تو حدیث مروی اوسکی ہرگز قابل حجت نہیں قال فی توضیح الراوی اما معروف بالروایۃ وانہ
ای لم یشتہر الا بحدیث او حدیثین والمعروف اما ان کان معروفا بالفقہ والاجتہاد کالخلفاء الراشدین
والعبادلۃ ای عبد اللہ بن مسعود وعبد اللہ بن عباس وعبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالی عنہم وزید ومعاذ وابی
موسی الاشعری وعائشۃ وغیرہم رضی اللہ تعالی عنہم وحدیثہ یقبل وافق القیاس او خالفہ وحکی عن مالک رضی اللہ
عنہ ان القیاس مقدم علیہ ورد بانہ یقین باصلہ وانما الشبہۃ فی نقلہ وفی القیاس العلۃ محتملۃ وہی الاصل لنا
اذا ثبت ان ہذا علۃ لکن یمکن ان یکون فی الفرع مانع او لخصوصیۃ الاصل اثر او بالروایۃ فقط کابی ہریرۃ و
انس رضی اللہ تعالی عنہما فان وافق القیاس قبل وکذا ان خالف قیاسا ووافق قیاسا آخر لکنہ ان خالف
جمیع الاقیسۃ لا یقبل عندنا وہذا ہو المراد من انسداد باب الرای وذلک مثل حدیث المصراۃ واما المجہول
فان روی عنہ السلف وشہدوا لہ بالصحۃ الحدیث صار مثل المعروف بالروایۃ وان سکتوا عن الطعن لعدم النقل
فکذا لان السکوت عند الحاجۃ الی البیان بیان وان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنہ
یقبل ان وافق قیاسا کحدیث معقل ابن سنان فی بروع مات عنہا زوجہا بلال بن مرۃ ولم یسمی لہا مہرا ولم
دخل بہا فقضی علیہ السلام لہا بمہر مثل نسائہا فنقلہ ابن مسعود ورد وعلی رضی اللہ تعالی عنہما وقد روی عنہ
الثقات فعملنا بہ لما وافق القیاس ولم یعمل بہ الشافعی لما خالف القیاس عندہ وان رد الکل فہو مستنکر لا یعمل
بہ کحدیث فاطمۃ بنت قیس انہ علیہ السلام لم یجعل لہا نفقۃ ولا سکنی وقد طلقہا زوجہا ثلاثا فرد عمر وغیرہ من
الصحابۃ رضی اللہ تعالی عنہم انتہی مختصرا پس نزدیک اہل اصول کے مطلقا اور علی العموم یہ کہاں ہے
کہ حدیث مرفوع الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم قول غیر پر اگرچہ صحابی ہو ترجیح رکھتی ہے اور بعض شبہات جو
اس مضمون پر بعض اہل اصول سے منقول ہیں باآنکہ ساتھ اجوبہ معقول کے مدفوع ہیں ہمکو مفسر نہیں اسلئے کہ
مقصود ہمارا تو یہ ہے کہ نسبت کرنا ترجیح حدیث مرفوع کی مطلقا اوپر حدیث موقوف کے طرف اہل اصول
کی غلط ہے اب اگر کلام اہل اصول بالفرض محمد وش بھی ہو تو ہو مذہب انکا تو وہ قرار پایا اگرچہ انہوں نے

بعد فرض اجماعی فقط ہی کہا اور نوص مؤلف تنویر کے نقل کرتے فتوای ابن عباس اور ابن الزبیر رضی اللہ تعالی عنہما
حجت ہے یہ خبر تقیین اگر صحیح اور قابل احتجاج ہوتی تو ابن عباس اور ابن الزبیر رضی اللہ تعالی عنہما
حسن ظن اور اسکو ترک کرکے اپنے اجتہاد پر عمل کرتے اور یہ کہنا کہ شاید یہ حدیث ان دونوں صاحبوں کو پہنچی
ہو باآنکہ یہ امر شان ان دونوں حضرات سے بعید تر ہی اسلئے کہ یہ دونوں صاحب مجتہد مطلق اور کثیر العلم تھے
اور آیات اور احادیث احکام کا پہنچنا مجتہد مطلق کو ضروری اور مشرط اجتہاد ہے کما ذکرہ فی کتب الاصول
وبہ آخر سے مدفوع ہے اسلئے کہ بالفرض ان دونوں صاحبوں کو یہ حدیث نہیں پہنچی تھی تو اور صحابہ کرام جو
ہزاروں اس زمانہ میں اور وقت فتوی نزع زمزم کے مکہ میں حاضر اور موجود تھے اونکو تو پہنچی تھی پھر انمیں
سے کسی نے انکار اس فتوی کا کیوں نکیا اور یہ ممکن نہیں کہ کوئی امر مخالف حدیث صحیح کے جو قابل احتجاج ہی
صحابہ کرام کو معلوم ہو اور کوئی اونمیں سے انکار اسکا کبھی نکرے ایسے مداہنت فی الدین صحابہ میں نہیں ہو سکتی
اسی نظر سے زیلعی رحمہ اللہ تعالی نے فتوی ابن عباس اور ابن الزبیر رضی اللہ تعالی عنہما کو حکم اجماعی قرار دیا
ہے وقد مر تصریحہ کلامہ اور تنقید احادیث اور علم وفہم ان صحابہ کا مؤلف معیار ومن تحفہ وحدہ سے کم نہیں
پس کمال افسوس ہی مؤلف معیار تو عامل بالحدیث اور ناقد اور فقیہ ہوا اور حضرت عبد اللہ بن عباس اور ابن
الزبیر اور جمیع صحابہ رضی اللہ تعالی عنہم تارک حدیث اور غیر عارف الصحۃ ہوئے اور یہ ایک کلام مجمل جو صاحب
بحر الرائق کا نقل کیا ہی وحدیث النبی صلی اللہ علیہ وسلم مقدم علی غیرہ انتہی معلوم نہیں کہ کون سی محل میں
صاحب بحر نے یہ کہا ہی اور غیر سے مراد کیا لیا ہی جبتک اسکا محل صحیح نکالا جائے اور عموم پر باقی نہ کہا جاوے
تو سراسر غلط ہے اسلئے کہ قرآن شریف بھی غیر کلام نبوی ہی اور اجماع قطعی صحابہ کرام بھی غیر کلام نبوی ہے
اور انپر حدیث کو مطلقا ترجیح اور تقدیم نہیں اور بھی اقسام حدیث کے بہت ہیں بعض انمیں سے قابل قبول ہیں
اور بعض نہیں پس علی الاطلاق تو حکم قبول اور محتج بہ ہونیکا بھی نہیں کر سکتے حکم تقدیم علی الغیر کیسی کر سکیں گے
وقد مر تصریحہ من کلام اہل الاصول اور دعوی صحت اور محتج بہ ہونے حدیث قلتین کا جو مؤلف معیار کرتا ہے
جب اسکو مبرہن کریگا تو جواب اسکا دیا جائیگا اور اگر حدیث قلتین ہماری نظر میں صحیح اور قابل عمل ہوتی تو البتہ
محمل اس کا جدا اور محمل فتوای ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہما اور حدیث مستیقظ اور حدیث سور
الخ کا جدا جدا نکالتے ہماری نزدیک تو حدیث قلتین کو لیاقت معارضہ احادیث صحیحہ مذکورہ کے اصلا نہیں
اسلئے کہ تعارض بغیر مساوات کے نہیں ہو سکتا اور حدیث مذکور بجہت عدم قلتین مراد کے اور اضطراب متن

والاسناد کے مساوی احادیث مذکورہ کے نہین قال فی المنار فرکن المعارضۃ تقابل الحجتین علی السواء لاعتبار
لاحدہما علی الآخر فی الذات والصفۃ انتہی پس کسی محل پر محمول کرنیکے کیا حاجت حدیث قلتین تو مقابلہ احادیث
مذکورہ مین کالعدم ہی اور کلام منقول نخبۃ الفکر اور شرح اسکی کا باب حدیثین متعارضین مین ہی اور جب حدیث
قلتین کو صلاحیت تعارض نہوئی تو کلام منقول کیا مفید اور صورت توفیق جو بنتی ہے اوپر تقابل اور تعارض کے
بیکار اور غیر سدید ہے اسی سبب سے ہم تمہین فساد صورت مذکورہ توفیق کیطرف متوجہ نہین ہوتی والا صورت توفیق
جسکو مولف معیار اپنی زعم مین قابل بیان سمجھا ہی لائق التفات و اصغا نہین ہین اور یہہ جو مولف امام شافعی
سے نقل کرتا ہے جواب فتوای شرح زفرم مین کہ تم ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ سے روایت کرتے ہو کہ فرمایا
رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کہ پانی کو کوئی چیز نجس نہین کرتے پس دیکھتا ہی تو کہ ابن عباس رضی اللہ
تعالی عنہ خود ایک حدیث روایت کرتے ہین پھر اوسکو چھوڑتے ہین اور بھی روایت کرتے ہین ابن عباس
رضی اللہ تعالی عنہ کہ انہون نے وضو کیا ایک غدیر سے کہ وہ دفع کرتا تھا جیفہ کو اور روایت کرتی ہین
اُسی کہ پانی نہین نجس ہوتا پس اگر انہین کوئی روایت بھی صحیح ہے تو دلالت کریگی اوپر اسبات کے کہ پانی
زفرم کا بجہت گرنے زبلے کے نہین کھینچا گیا اور اگر واقع بھی ہوا ہو تو بجہت تنظیف کے تھا انتہی ترجمہ کلامہ
لطف یہ عجب بات ہی روایت کرنا کسی حدیث کا اسبات کو کب چاہتا ہی کہ راوی حدیث کو ظاہر معنی پر اوسکی عمل
کرنا لازم ہو محتمل ہے کہ وہ حدیث مروی نزدیک راوی اوسکی کے منسوخ ہو یا ضعیف ہو یا مأول ہو یا اور
کوئی وجہ مرجوحیت کی اوسکی نظر مین قرار پائی ہو اور مخالفت کرنا اُس راوی کا جو عدل اور ثقہ اور مجتہد
خصوصاً صحابی جلیل القدر ہی صریح دال ہے اسبات پر کہ یہہ حدیث ساتھہ کسی وجہ معقول کے قابل
ترک ہی اور یہہ بھی لازم نہین کہ مخالفت کرنا راوی کا حدیث مرویہ اوسکی سی باطل کیا ہو یا وہی ساتھہ ذکر
روایت اُس حدیث کے معلوم نہین کہ یہہ حکم کس شرع کا ہے ذرا غور تو کرو کہ حدیث الماء لا ینجسہ شیء
امام شافعی کے نزدیک بھی صحیح ہی پھر باوجود علم صحت حدیث کے شافعی اسکی مخالفت کیون کرتی ہین
اور فرماتے ہین کہ پانی کمتر قدر قلتین سی ساتھہ وقوع نجاست قلیلہ کے نجس ہو جاتا ہے پس اگر امام شافعی
کے معاون کوئی وجہ اسکی بیان کرینگے تو ہم بھی کوئی وجہ فتوای ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہما کے بیان
کردینگی قال العلامۃ المحقق ابن الہمام وقول الشافعی لا نعرف ہذا عن ابن عباس وکیف یروی ابن عباس
عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم الماء لا ینجسہ شیء ویترکہ وان کان قد فعل فلنجاسۃ ظہرت علی وجہ الماء او

تضعیف نقد فیہ بان عدم صحۃ الحدیث وتخلفی دین اللہ تعالی لے اور روایۃ ابن عباس فی قولہ کیف انت
اذا لبست خمس ادون التشدید ولیل آخر رفع عنک لا یثبت عن ابن عباس مثلہ انتہی مختصرا وقد مر
مستوفی قبل اور بمجرد قول شاہ ولی اللہ کا کہ نہ ہے حدیث کی صحت محدثین کے نزدیک ثابت نہیں برہان
شرعی نہیں جو کہ تسلیم کیجاوے ہمنے اکابر محدثین کے جنہوں نے تصحیح حدیث زمزم کی ہی روایت
طحاوی اور روایت ابن ابی شیبہ سے نقل کر دیئی اور بھی بعض متعلقات اوسکی عنقریب آتی ہیں پس
ظاہر ہوا یہہ امر کہ علم شاہ ولی اللہ صاحب کا روایت ہوا اس حدیث کو نہیں پہنچا ورنہ کبھی ایسی بات نہ فرماتے
اور ہر انسان عاقل پر یہہ امر مخفی نہیں کہ امام ابی حنیفہ اور امام ابو یوسف اور امام محمد اور امام زفر
اور طحاوی اور کرخی اور سرخسی اور بزدوی اور امام ابو المنصور ماتریدی وغیرہم من محققی الحنفیہ کا علم
اور تنقید احادیث شاہ ولی اللہ سے کم تھا پس یہہ کہنا انکا کہ آثار منقولہ صحابہ اور تابعین سے جیسے اثر
ابن الزبیر کا بیچ باب کرنے زنجی کے اور علی رضی اللہ تعالی عنہ کا بیچ باب چوہی کے اور نخعی اور شعبی
کا بیچ باب بلی کے نہیں ہی اس قسم سے کہ گواہی دین محدثین اوسکی صحت پر انتہی قابل قبول نہیں اسلئی کہ
مسائل ہیں ان اکابر محققین اور ائمہ دین کے ایسی بات بلا دلیل کسطرح سنی جائے اور حدیث تلقین کو اثبت
کہنا نسبت ان آثار کے یہہ بھی مجرد قول ہے جسکا یہہ مؤلف معیار اسکو ثابت کریگا اور جگہہ ہم ضعف اور
ابہام اسکا وجوہ صریحہ سے کھولیں گے اور انشاء اللہ تعالی ماہیت دعوی اثبتیت کی کھلجائیگی اور وہ جو
مؤلف معیار موافق عادت قدیمہ اپنی کے زبان عربی میں اعتراض کرتا ہی جسکا ترجمہ یہہ ہی کہ بعض یہہ کہتے
ہیں کہ فاء داخلہ اوپر لفظ نزح کے بعد ذکر کرنے موت زنجی کے بیچ زمزم کے چاہتی ہی اسبات کو کہ
علت امر کی واسطی نزح کے موت زنجی تھی نہ امر آخر جیسی کہ بیچ قول مشہور کے زنی ماعز فرجم وسبی رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم فسجد پس اسکا ایک جواب یہہ دیا کہ یہہ قاعدہ مطرد نہیں ہی یعنی سب جگہہ یہہ امر جاری
نہیں ہی اسواسطی کہ حدیث صحیحہ میں وارد ہے خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالہاجرۃ بالبطحاء
فصلی رواہ الشیخان پس دیکھو کہ نکلنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا علت وضو کی نہیں ہی انتہی ترجمہ
حال اوسکا یہہ ہے کہ علامہ ابن الہمام اور علامہ حلبی وغیرہم من المحققین نے اس کلام امام شافعی کا کہ
نزح زمزم کا واسطی تنظیف کی تہا نہ بجہت نجاست کی بسبب نے زنجی کے جواب یوں فرمایا کہ سوق عبارت
اس محل میں اسبات کو چاہتا ہے کہ فاء داخلہ اوپر لفظ نزح کے واسطی ترتب معلول کے ہی اوپر علت کے

جیسی کہ اس عبارت مین زنا ماعز فرجم اور سہو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے الصلوۃ فسجد یعنی رجم
بسبب زنا کے اور سجدہ بسبب سہو کے واقع ہوا پس معنی اس کلام کے ان حبشیا وقع فی زمزم فمات فامر
عبد اللہ ابن الزبیر فنزح ماءہا الخ یہہ ہونگے کہ بسبب مرنے حبشی کے زمزم مین حضرت عبد اللہ بن الزبیر
رضی اللہ تعالے عنہ نے حکم نکالنے پانی کا دیا اور یہہ کہنا کہ نکالنا پانی کا بسبب تنظیف کے تہا سراسر
منافی ہے سوق اور تبادر کے اور اگر ایسے ہی احتمالات خلاف سوق عبارت اور تبادر فہم کے نکالے
جاوینگے تو تمام قواعد شرع اور احکام مستنبطہ مجتہدین کے درہم برہم ہو جاوینگے مثلاً کسی نے کہا بعت
منک ہذا العبد پس کہا خریدنے والے نے فہو حر تو فقہا اور اصولیین اسجگہہ کہتے ہین کہ یہہ فہو حر ساتھہ
حرف فا کے کہنا دلالت کرتا ہے اوپر قبول کر لینے بیع کے اسلئے کہ اس سوق کلام مین حرف فا ہی واسطے
ترتب مسبب کے اوپر سبب کے اور نفس ایجاب بیع کا مترتب علیہ حریت اعتاق کا نہین ہو سکتا حریت اعتاق تو
موقوف ہے اوپر ملک معتق کے اور ملک معتق کے عبد مذکور مین بغیر قبول کر لینے بیع کے نہین ہو سکتی
اس سبب سے قبول کرنا بیع کا اقتضاءً یہانپر نکالتے ہین قال فی التوضیح فان قال بعت منک ہذا العبد فقال
الآخر فہو حر یکون قبولاً بخلاف بعتہ حر آنتہی اب اگر اس محل مین کہا جاوے کہ حرف فا واسطے مجرد تعقیب ذکری
کے ہے نہ واسطے ترتب اعتاق کے اوپر ملک کے جو ساتھہ قبول بیع کے حاصل ہوتی ہی تو کلام عاقل لغو
ہو جائیگا اور نزدیک علمای اصول اور عربیت کی ہرگز یہہ امر مقبول نہوگا اسلئے کہ سوق کلام متحمل اس تاویل
کا نہین ہے اسیطرح احکام کثیرہ ہین ہمنے بخوف طوالت ذکر اونکا نہ کیا پس غور کرنا چاہیئے کہ ابن
الہمام وغیرہ نے دعوی اطراد استعمال فا کا واسطے ترتب کی نہین کیا تہا جو مؤلف معیار اعتراض عدم
اطراد پیش کرتا ہے ابن الہمام وغیرہ کو تو محل مخصوص مین بمقتضای سوق عبارت دعوی ہی اس امر کا
کہ حرف فا یہانپر واسطے ترتب کی ہے پس اعتراض مذکور کو کلام محققین موصوفین پر اصلا توجہ نہین ثانیاً
کہ ہم کہتے ہین کہ ہمنے تسلیم کیا یہہ امر کہ حرف فا واسطی ترتب ہی کی آتا ہی مطرد لیکن بشرط اس بات کے
کہ جو چیز پہلے حرف فا کے مذکور ہو تو اوسکو من حیث الشرع صلاحیت مسببیت مدخول فا کی اور مدخول
فا کو لیاقت مسببیت شی سابق کی ہو اور امثلہ مذکورہ سے اشارہ ہی طرف اسبات کی پہر دعوی انتقاض
اس اطراد کا ساتھہ حدیث خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لحاجۃ الی البطحاء فتوضأ الخ کی بیمعنے ہی اسلئے کہ
خروج الی البطحاء کو من حیث الشرع صلاحیت مسببیت وضو کی اور وضو کو لیاقت مسببیت خروج کی

نہین اور وہ جو وجہ ثانی نے جواب مین کہا ہے کہ ہمنے سے تقدیر التسلیم اس معنی خبر سے طرف معنی دوال کے
رجوع کیا اسلئے جیسے دوال کے اور تقیین حدیث کے انتہی محصلہ تو جواب اسکا یہ ہے کہ حدیث تقیین صحیح
اور قابل احتجاج من حیث الاسناد والمتن ہوتی تو یہ بات تمہاری قابل التفات تھے اور جب حدیث تقیین
ضعیف اور مضطرب ہوئی تو قابل احتجاج نہین اور مقابلہ احادیث صحیحہ مین کالعدم ہے پس حاجت تلبیس نہین
وہ تو مقابلہ احادیث مذکورہ مین متروک ہو جائیگی اور وہ جو قول علی رضی اللہ تعالی عنہ سے کہ انہون نے
بجہت پیشاب کرنے کے اسلئے کہ مین کوئی کو پاک کرنیکا حکم دیا تھا نقلا عن المحلی جواب دیا ہے بانظور کہ نہی فرمانا
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پیشاب کرنے سے بیچ ماء دائم کے اسلئے تھا کہ ایک شخص کو بول کرتے دیکھکر
اور آدمی بھی اوسمین پیشاب کرنے لگین گے یہانتک کہ کثرت بول سے پانی متغیر اور نجس ہو جائیگا اور اسلئے تھا
کہ اگرچہ پانی بول سے نجس نہین ہوتا لیکن طبیعت اوس سے نفرت کرتی ہے انتہی محصل کلامہ ذرا بنظر غور ملاحظہ کرو
کہ محلی مین یہہ جواب شافعیہ نقل کیا ہے حدیث لا یبولن الخ کا کہ اوسمین نہی عن البول متحقق ہے نہ قول علی رضی
اللہ تعالی عنہ کا کہ اوسمین نہی عن البول نہین ہے بلکہ اوسمین تو اخراج پانی کا حکم ہے عبارت محلی جو مؤلف نے
نقل کی ہے اسکا یہ ہے کہ اسمین قول علی رضی اللہ تعالی عنہ سے کچھ علاقہ نہین واجاب الشافعیۃ عن حدیث
النہی عن البول بانہ انما نہی عنہ لئلا یکون سببا الی تنجس الماء وتغیرہ باقتداء الناس بذلک الرجل ولئلا
تتنفر عنہ طبعا لا شرعا انتہی پس یہہ کہنا کہ ایسا ہی جواب دیا ہے محققین شافعیہ نے علی رضی اللہ تعالی عنہ
کے قول سے جیسا کہ کہا محلی مین افترائی صرف ہے اور قول علی رضی اللہ تعالی عنہ مین تو یہہ تاویل ہو بھی
نہین سکتی اسلئے کہ جب مستفتی بجہت پیشاب پڑ جانے کے حکم طہارت یا نجاست کنوئین کا دریافت کرتا ہے اور
حضرت علی رضی اللہ تعالی عنہ جواب مین فرماتے ہین کہ سب پانی اسکا نکالا جاوے تو اسمین احتمال اقتداء الناس کا
ساتھہ پیشاب کرنیوالیکے کہان ہے اور آگے پیشاب کرنے اور متغیر ہو جانی پانی سے کیا بحث ہے یہہ حکم
سریحہ دال ہے اسبات پر کہ نزدیک حضرت علی رضی اللہ تعالی عنہ کے وہ پانی نجس تھا اور احتمال کراہت
طبعی کا بھی قول مذکور مین نکالنا صحیح نہین اسلئے کہ محل بیان حکم نجاست اور طہارت مین حکم اخراج پانی واقع
ہوا ہے اس محل مین حکم اخراج واسطے نفرت طبعی کے فرمانا تلبیس ہے اور پرسائل کے اور بہت مستبعد ہے شان
حضرت علی رضی سے اگر ایسی تلبیسات بعض حقار اس زمانہ سے ہون تو ہون خلفاء راشدین نبوی محل بیان
مین ایسی تلبیس کو کیونکر فرماتے باقی رہا یہہ امر کہ جواب مذکور شافعیہ جو حدیث لا یبولن سے دیا ہے وہ

بھی تمام نہین ہی لیکن چونکہ یہہ محل بیان اوسکی کا نہین ہی لہذا ہم تفصیل سخن کو موقوف رکھکر فقط اتنی
بات پر اکتفا کرتے ہین کہ نزدیک محققین اہل اصول کے مطلق نہی واسطی تحریم کے ہوتی ہی جبتک کوئی قرینہ
خلاف تحریم کا موجود نہو اور حدیث مذکور مین کوئی قرینہ خلاف تحریم کا موجود نہین پس حمل کرنا نہی کا اوپر
معنی مجازی اور کراہت تنزیہی کے کہ احتمال اقتدار مردم بول کنندگان اور تغیر ماء مین بھی ہی دستگاہی
اور ایسی احتمالات سی تحریم نہین ہو جاتی بلا قرینہ کیونکر ہوسکی باآنکہ نہی مذکور موکد ہے ساتھہ نون ثقیلہ
کی کہ مقتضی اوسکا تاکید اور شدت حکم ہی دوسری یہہ کہ اسصورت مین قید دائم کے بیکار ہو جائیگی اسلئی کہ کراہت
تنزیہی تو بول کرنے کی پانی جاری مین بھی جاری ہی قال فی النہایۃ فان قیل جاز ان یکون النہی للادب
او للتنزیہ قلنا مطلق النہی یقتضی الحرمۃ مع عریہ عن التاکید فکیف اذا کان موکدا بالنون الثقیلۃ و لا
لو کان کذلک لما قیدہ بالدائم فان الجاری یشارکہ فی ذلک المعنی انتہی اور یہہ جو مولف معیار نے کہا کہ
اگر یہہ تاویلین حدیث زنجی اور حدیث علی رض مین نکرین تو حدیث بیر بضاعہ کو کہ وہ صحیح ہی باطل ہو جائیگی
اور حال یہہ ہے کہ روایت کیا ہی اوسکو ترمذی نے ابی سعید خدری سی اور ابو داؤد نے بھی روایت کیا ہی
اور امام احمد اور یحیی ابن معین نے تصحیح کی ہی اوسکی انتہی محصل کلامہ تو پہلی جواب اسکا یہہ ہی کہ حدیث
بیر بضاعہ منسوخ ہی ساتھہ حدیث لا یبولن کے کہ سب حضرات شافعیہ اور باقی محدثین صحت اسکی مسلم رکھتی
ہین اور قرینہ اسبات کا کہ حدیث لا یبولن موخر اور ناسخ ہی حدیث بیر بضاعہ کے یہہ ہی کہ فتاوی
صحابہ کرام رضی اللہ تعالی عنہم کے موافق ہین حدیث لا یبولن کی اور محمول کرنا فتاوی صحابہ کرام کو اوپر
تنزیہہ اور احتیاط کے بجہت مخالفت سوق عبارت اور قرائن آخر کے ہو نہین سکتا کما مر آنفا بلکہ عدم
منسوخیت حدیث لا یبولن کے حضرات شافعیہ بھی تسلیم کرتے ہین لیکن یہہ فرماتے ہین کہ پانی بقدر قلتین کثیر
ہے اور مستند اونکا اسباب مین حدیث قلتین ہی اور ہم معشر حنفیہ بجہت ضعف اور اضطراب اور عدم
تعیین مراد حدیث مذکور کے اوسکو قابل استناد نہین سمجھتی چنانچہ تفصیل اسکی عنقریب آتی ہی دوسرا
جواب یہہ ہی کہ روایت کیا بخاری نے ابی ہریرہ رضی اللہ تعالی عنہ سی اذا شرب الکلب فی اناء احدکم
فلیغسلہ سبعا یعنی اگر کتا تمہاری برتن مین پانی پی لی تو برتن نجس ہو گیا اوسکو سات مرتبہ دہولو قال
فی فتح الباری و فی الحدیث دلیل علی ان حکم النجاسۃ یتعدی عن محلہا الی ما یجاورہا بشرط کونہ مائعا
و علی تنجس المائعات اذا وقع فی جرمہا نجاسۃ و علی تنجس الاناء الذی یتصل بالمائع و علی ان الماء القلیل

بنجس بوقوع النجاسة فيه وان لم يتغير لان ولوغ الكلب لا يغير الماء الذي في الاناء فالاولى انتهى اب
جسوقت یہہ حدیث نزدیک حضرات شافعیہ کے بھی دال ہوئی اوپر تنجس ماء قلیل کے اور پانی بقدر قلتین کم
کثیر ٹھہرا اور ساتھہ حدیث قلتین کے نزدیک حنفیہ کے قابل اعتبار نہوا کہ مستفیض مقرب تو بر تقدیر عدم
تنجس پانی اور کثرت کے پانی بیر بضاعہ کا قلیل قرار پایا اور حدیث دال علے طہارت ساتھہ اس حدیث کے
کے منسوخ ہوئی اب محل غور و انصاف ہے کہ فتوی صحابہ کرام کے جو دال ہیں اوپر تنجس بیر کے صورت کر
ہیں اگرچہ مخالف ہیں حدیث بیر بضاعہ کے لیکن کچھہ مضرت نہیں اسلئے کہ حدیث بیر بضاعہ منسوخ ہی باعتبار
مفہوم مذکورہ کے تیسرا جواب یہہ کہ پانی بیر بضاعہ کا کثیر اور جاری تہا پس فتاوای صحابہ کرام جو دال ہیں اوپر
تنجس ماء قلیل غیر جاری کے منافی اوسکی نہیں روایت کیا امام طحاوی نے ساتھہ سند اپنی کے واقدی سے
کہ پانی بیر بضاعہ کا جاری تہا بیچ بساتین کے پس وقوع نجاست اوسمیں جبتک مغیر اوصاف اوسکی کا
نہو کا اوسکو نجس نکریگا اسپر مولف معیار اعتراض کرتا ہے باینطور کہ تقریب میں ابن حجر عسقلانی نے
فرمایا ہے کہ واقدی متروک الحدیث ہے اور کہا نسائی نے کہ واقدی احادیث وضع کیا کرتا تھا
اور کہا بیہقی نے کہ واقدی کے حدیث مسند سے بھی حجت نہ پکڑنا چاہیئے چہ جائیکہ حدیث مرسل تو
جواب اوسکا یہہ ہے کہ متروک الحدیث اور لا یحتج بحدیثہ دونو لفظ جرح مبہم کے ہیں اسلئے کہ اسمیں
بیان سبب جرح کا نہیں ہے اور عند المحققین جرح مبہم پر تعدیل مقدم ہے پس تعدیل ابو بکر ابن العربی
و دراوردی اور ابن الجوزی وغیرہم کی واسطے محتج بہ ہونے حدیث واقدی کے اور دفع
ہونے جرح مبہم بیہقی اور ابن حجر کے کافی ہے چنانچہ خود ابن حجر شرح نخبۃ الفکر میں اور شراح
اوسکی اسمضمون کو مفصل فرماتے ہیں اور مولف معیار جابجا بیچ جوابات و ابحاث حدیث قلتین وغیرہ
کے اسی کلام ابن حجر سے استناد پکڑتا ہے و تصریح کلامہ ہذا والجرح مقدم علی التعدیل یعنی اذا
تعارض الجرح والتعدیل فی راو واحد فجرحہ بعضہم وعدلہ بعضہم فالجرح مقدم علی التعدیل وان
واطلق ذلک جماعۃ وذلک لان مع الجارح زیادۃ علم لم یطلع علیہ المعدل ولان الجارح یثبت
للمعدل فیما اخبر بہ عن ظاہر الحال وہو یخبر عن امر باطن خفی عن الآخر نعم ان تبین سبب قادح للمعدل
بطریق معتبر فانہما یتعارضان لکن محلہ التفصیل وہو انہ ان صدر مبینا سببہ من عارف باسبابہ
فلا ان کان غیر مفسر ای لم یبین سببہ مثل قولہم فلان ضعیف وفلان لیس بشیء او نحو ذلک مفسرا

علی ذلک لم یقدم فیمن ثبت عدالتہ انتہی اور یہہ کہنا کہ یہہ لوگ ائمہ جرح و تعدیل سے نہین ہین
کلام بلا دلیل ہے ابن جوزی اور درآوردی اور ابن ماجہ وغیرہم ابن حجر اور بیہقی اور نسائی سے مرتبہ
علم حدیث مین کم نہ تھے کہ وہ تو ائمہ جرح و تعدیل مین سے نہون اور یہہ ہون اور اگر یون ہی بلا برہان
کسیکو ائمہ جرح و تعدیل سے خارج کیا جاوے اور کسیکو داخل تو ہم بھی کہہ سکتے ہین کہ ابن حجر اور بیہقی
اور نسائی ائمہ جرح و تعدیل سے نہین انکا ضعیف کہنا واقدی کو پایۂ اعتبار سے ساقط ہی باقی رہا
جرح نسائی کا کہ انہون نے صراحت نسبت کذب اور وضع حدیث کے طرف واقدی کے کی ہی تو جواب
اولا اوسکا یہہ ہے کہ امام ذہبی فرماتے ہین کہ دو عالم ثقہ اور معتبر فن حدیث کے نے کسی ضعیف کو ثقہ
نہین کہا اور نہ کسی ثقہ کو ضعیف کہا اس سبب خود مذہب نسائی کا یہہ تھا کہ جبتک جمیع محققین اہل
حدیث کسیکے متروک الحدیث ہونے پر اجتماع نہین کرتے تھے تو اوسکی حدیث کو ترک نہین کرتی تھی
کما قال فی شرح شرح نخبۃ الفکر قال الذہبی وہو من اہل الاستقراء التام فی نقد الرجال لم یجتمع اثنان
من علماء ہذا الشان ای من العدل المسقط قط علی توثیق ضعیف ولا علی تضعیف ثقۃ انتہی ولہذا
ولاجل انہ لم یجتمع اثنان من علماء ہذا الشان علی توثیق ضعیف ولا علی تضعیف ثقۃ وجرحہ کان مذہب
النسائی ان لا یترک حدیث الرجل حتی یجتمع الجمیع علی ترکہ انتہی اور واقدی کی تعدیل درآوردی اور
ابن الجوزی اور ابوبکر ابن العربی اور ابن دقیق العید اور حافظ ابوالفتح وغیرہم من المحققین نے
کی ہے اور ابن ماجہ کہ کتاب اونکی صحاح ستہ مین محسوب ہے اور محدثین مین بڑی شخص معتبر ہین واقدی
سے احادیث کی روایت کرتے ہین اور سوا اونکے اور محدثین نے بھی اونسے اخذ علم کیا اور یہہ امر
ثابت ہی عند المحدثین اور مسلم ہے عند مؤلف المعیار کہ روایت کرنا محدث کا کسی سے توثیق و تعدیل
ہے اوسکی کما یجیء فی کلام المولف نقلا عن الشامی قال فی خاتمۃ مجمع البحار محمد بن عمر الواقدی قاضی
العراق اخذوا عنہ العلم علی ضعفہ بل اجمعوا علیہ اخرج لہ ابن ماجۃ انتہی پس موافق مذہب نسائی
کے واقدی کے حق مین جرح نسائی کا قابل اعتبار و قبول نہ ٹھہرا اور شاید نسائی کو خبر تعدیل واقدی
کے جو ابن ماجہ وغیرہ من المحدثین سے واقع ہوئی ہی نہ پہونچی ورنہ خلاف مذہب اپنی کبھی جرح
اونپر نکرتے بلکہ حدیث اونکے ترک بھی نفرماتے اور ثانیا یہہ کہ شیخ حافظ ابوالفتح نے جو استاد ہین
علامہ تقی الدین السبکی کی جرح نسائی وغیرہ محدثین کو خواہ مبہم تھا یا مفسر دفع کرکے ترجیح توثیق کو

بت کیا ہے قال العلامۃ الکلبی فی شرح النسب قال الشیخ تقی الدین بن دقیق العید فی الامام مع
شیخی ابی الفتح الحافظ فی اول کتابہ المغازی والسیر من تشنیف اوثق ثقہ و رجح توثیقہ و ذکر الآخر
ما قیل فیہ انتہی اور ثالثاً یہہ کہ ہمنے موافق زعم باطل معترض کے تسلیم کر لیا عدم توثیق واقدی کو
لیکن یہہ جو واقدی نے کہا ہے کہ پانی بیر بضاعہ کا جاری تھا طرف بساتین کی یہہ حدیث نہیں ہے
بجہت عدم توثیق واقدی کے اسکو ترک کر دیا جاے یہہ تو ایک خبر ہے ابواب طہارت یا نجاست پانی
کے اور خبر طہارت و نجاست پانی مین خبر فاسق کی بھی مع التحری معتبر ہے اور نہونا اس خبر کا حدیث
ظاہر ہے اسلئے کہ حدیث کہتی ہین قول رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اور تقریر اور فعل اونکے کو
اور بھی اطلاق کیا جاتا ہے قول اور فعل اور تقریر صحابہ اور تابعین پر اور خبر مذکور انمین سے نہین
ہے اور یہہ امر کہ خبر فاسق کی بھی مع التحری باب طہارت اور نجاست مین معتبر ہے تمامی کتب اصول
مین مذکور ہے قال فی التوضیح وما کان من الدیانات کالاخبار بطہارۃ الماء ونجاستہ فکذا
یثبت باخبار الواحد بالشرائط المذکورۃ لکن ان اخبر بہ الفاسق او المستور یتحری لان ھذا امر لا
یستقیم تلقیہ من جہۃ العدول بخلاف امر الحدیث ففی کثیر من الاحوال لا یکون العدل حاضرا عند الماء
فاشتراط العدالۃ لمعرفۃ الماء حرج فلا یکون خبر الفاسق والمستور ساقطا الاعتبار فاوجبنا الضم
التحری بہ انتہی مختصرا وہکذا فی عامۃ کتب الاصول اور اس محل مین جو تحری کی گئی تو یہی معلوم
ہوا کہ خبر واقدی کی حق ہے اسلئے کہ جسوقت پانی بیر بضاعہ کا جاری ساتھہ سقی بساتین کے تھا تو چاہیے
تھا کہ بالضرور ساتھہ وقوع جیفون اور لتون حیض اور گند گیون کے جیسا کہ نزدیک جمہور کے ثابت
اور مسلم ہے لون اور بو اور مزہ اسکا متغیر ہو جاتا اور اجماعاً نجس قرار پاتا اور یہہ بات حضرات
شافعیہ بھی مانتے ہین کہ رنگ اور بو اور مزہ اوسکا متغیر نتھا ورنہ قول طہارت اوسکی کا بمخالفت
اجماع تھا تو پس یہہ قرینہ صریحہ ہے اسبات کا کہ پانی اوسکا جاری تھا قال العلامۃ ابن نجیم
فی البحر والدلیل علی انہ کان جاریا ان الماء الراکد اذا وقع فیہ عذرۃ الناس والجیف والمحائض
والنتن تغیر طعمہ وریحہ ولونہ وتنجس بذلک اجماعا ولیس فی الحدیث فدل ذلک علی جریان مائہا انتہی
وقال السید ہذا وقال الامام ابو نصر البغدادی المعروف بالاقطع لا یلیق بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ
کان یتوضأ من بیر ہذہ صفتہا مع کراہیۃ وایثارہ الرائحۃ الطیبۃ وتنزیہہ الاستنجاء فی الماء فدل ان

ذلک کان یفعل فی الجاهلیة فشک المسلمون فی امر ما فبین النبی صلی الله علیه وسلم انه لا اثر لذلک مع
کثرة الاستعمال انتهی اب اس تقدیر پر عدم توثیق واقدی بھی ہمکو مضر نہین اور اگر شبہہ پڑی کہ واقدی تو زمانہ
صحابہ اور تابعین مین نہ تھی پس خبر جریان بیر بضاعہ کی کسی سے سنی ہوگی اور وہ خبر صحابہ یا تابعین کیطرف
منتہی ہوگی پس یہہ خبر راجع ہوئی طرف حدیث کے اور واقدی نے حذف رواۃ کرکے اسکو ذکر کیا پس
عدم توثیق اونکی مضر ہوگی تو جواب یہہ ہے کہ یہہ امر اصلا ثابت اور معلوم نہین کہ واقدی نے یہہ خبر صحابہ یا
تابعین سے بوسایط یا بلا واسطہ سنی جائز ہے کہ زمانہ واقدی تک بیر بضاعہ بصفت قدیمہ باقی ہو یا بعد
تابعین کے اور لوگون نے اوسکو بصفت قدیمہ دیکھا ہو اور واقدی سے بیان کیا ہو پس ہونا اس خبر کا
حدیث کسطرح جانا گیا ظاہرا اوسکا خبر ہے جبتک کوئی قرینہ حدیثیت کا متعین نہو حدیث اسکو نہین
کہہ سکتی اور احتمالات محضہ سے ابطال اسکا نہین کر سکتے اور یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ مجمع البحار مین
لکھا ہے حق واقدی مین قیل کذاب احتال فی ابطال الحدیث نصرة للرای الخ باوجود سقوط کی ساتھہ
اجوبہ سابقہ کے بھی مدفوع ہے باینطور کہ قائل مجہول جسکی طرف عبارت مجمع البحار مین ساتھہ لفظ قیل
کے اشارہ واقع ہے ساتھہ جرح مبہم یا مفسر کے کب یہہ رتبہ رکھتا ہے کہ توثیق ابن ماجہ اور درآوردی
اور ابن جوزی وغیرہم کو اٹھا دے پس امید ہے کہ ہر ذی فہم منصف پر کھل گیا ہو یہہ امر کہ کوئی برہان مؤلف
معیار کی مبطل بلکہ منصف آثار مذکورہ مرویہ مجتہدین صحابہ کو اور مصحح تاویلات زعمی آثار مسطورہ کو اور
مثبت سقوط اعتبار واقدی کو اور قابل احتجاج ہونے حدیث قلتین کو معرض بیان مین نہ آئی وسیجی مزید
تفصیل لذلک عند رد اقوالہ ان شاء الله تعالی **قال صاحب التنویر** ہم کہتے ہین کہ حدیث قلتین نہین ہے
قابل سند کے الخ **قال مؤلف المعیار** یہہ حدیث صحیح ہے الخ مین کہتا ہون ساتھہ فضل و توفیق ربانی کے
کہ حدیث قلتین کی ضعیف ہی اور وہ ائمہ حدیث جنکی کلام سے استناد اور حجت پکڑی جاتی ہے اس حدیث کو
ضعیف کہتے ہین انمین سے حافظ ابن عبد البر اور قاضی اسمعیل اور ابو بکر ابن العربی اور ابن المدینی شیخ بخاری
اور ابو داود اور امام غزالی اور امام رویانی ہین بلکہ امام رویانی نے نقل کیا ضعیف ہونا اسکا ایک جماعت
محدثین سے اور ذکر کیا شیخ تقی الدین بن دقیق العید نے بہت وجوہ روایات اس حدیث کو اور بحث کی
کی اوسمین خلاصہ اوسکا یہہ ہے کہ یہہ حدیث ضعیف ہے اور اسی سبب سے شیخ ابن دقیق العید نے اس حدیث
کو اپنی کتاب مسمی بہ الامام مین نہین ذکر کیا باآنکہ شیخ موصوف شافعی المذہب ہین اور حاجت ذکر و تصحیح اس

حدیث کے بہت اثبات و نصرت مذہب شافعی کے بہت تھے قال العلامۃ ابن نجیم فی البحر ثبت حدیث
الحدیث تصحیحہ وممن نقلہ الحافظ ابن عبد البر والقاضی اسماعیل ابن اسحاق وابو بکر ابن العربی
المالکیون ونقل نسخہ فی البدائع عن ابن المدینی وقال ابو داود رواہ سبعۃ عشر نفسا من الصحابۃ
حدیث عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی تقدیر الماء ویلزم منہ تصحیح حدیث القلتین وان کان لم
فی کتابہ وسکت عنہ وکذا صححہ الغزالی فی الاحیاء والرویانی فی البحر والحلیۃ قال فی البحر وہو مختار
وہو اختیار جماعۃ ائمۃ بخراسان والعراق ذکرہ النووی کما نقلہ عنہ السراج الہندی وقال الزیلعی المخرج
وقد جمع الشیخ تقی الدین بن دقیق العید فی کتابہ الامام طرق ہذا الحدیث وروایاتہ واختلاف الفاظہ
الی ان قال فی ذلک اطالۃ یتخلص منہا تصحیحہ لذلک فلذلک اضرب عن ذکرہ فی کتابہ الامام مع شدۃ
الاحتیاج الیہ انتہی پس اولا تو ہمکو وجوہ ضعف حدیث مذکور کے تفصیل کرنیکی حاجت نہیں ہے ان
اکابر محدثین اور محققین کا تصحیح کہدینا اسکو کافی ہے خواہ وجہ اوسکی ضعف رواۃ ہو یا اضطراب
متن یا ابہام معنی یا امر آخر پس مؤلف معیار جو ضعف اسناد وغیرہ دو تین سبب ضعف کے دفع
کرکے ان اکابر محدثین کی تغلیط کرتا ہے علی تقدیر تسلیم صحۃ الرد اس سے ضعف حدیث دفع نہیں
ہوتا اسلئے کہ ماہرین فن حدیث خوب جانتے ہیں کہ اسباب ضعف حدیث کی بہت ہیں اسمیں سے اضطراب
فی المتن والاسناد اور مطعونیت رواۃ باتساہل اور اختلال اور تحریف اور تدلیس اور شذوذ اور
تصحیف اور ابہام اور علت وغیرہ کو سمجھنا چاہیئے پس دو یا تین سبب کے دفع کرنے سے جمیع اسباب ضعف
دفع نہونگے کہ حدیث صحیح قوی اور محتج بہ ہو جاوے اور وجوہ خمسہ ضعف حدیث قلتین کے جو مؤلف
تنویر الحق نے بیان کی ہیں اوسمیں طعن فی الرواۃ کہیں نہیں کیا پس توثیق رواۃ اجکہد زاید اور غیر
مفید ہے ہم اوسکی رد و تسلیم میں بحث نہیں کرتے اور حدیث توثیق رواۃ طعن کرکے کہتے ہیں کہ
تجھ جو مؤلف معیار نے کہا کہ حدیث قلتین کو تصحیح کیا ہے ابن ماجہ اور ابن خزیمہ اور حاکم اور دارقطنی
نے اور نقل کرنا ہی اسکو کبھی محلی مولفہ شیخ سلام اللہ سے اور کبھی بلوغ المرام شیخ ولی اللہ سے اور کہنا
ہی کہ امام طحاوی نے بھی صحت اس حدیث کی تسلیم کرلی ہے جواب اسکا یہہ ہی کہ تصحیح ان اکابر کی منافی
تضعیف مضرات مذکورین سابقین کی نہیں ہے اسلئے کہ تصحیح انکی راجع ہے طرف اسناد کی اور تضعیف انکی
راجع ہی طرف اضطراب متن یا ابہام معنی کے چنانچہ کلام امام طحاوی جسکو مؤلف معیار خود شرح معانی الآثار

سے نقل کرتا ہے اور وہ یہہ ہے خبر القلتین صحیح و اسنادہ ثابت لکن انما ترکناہ لانا لا نعلم ما القلتان
انتہے شاہد عدل ہے اس مدعا پر یعنے حدیث قلتین اگرچہ من حیث الاسناد صحیح و ثابت ہے
لیکن احتجاج ساتھہ اسکے صحیح نہین اسلئی کہ اسکے معنی مین ابہام ہے پس ہمکو تصحیح منقول مؤلف
معیار سے کچھہ مضر نہوئی اور یہہ لکھا ہے کہ بیہقی کا ضعیف کہنا اس حدیث کو بایں معنی ہے
کہ یہہ حدیث علی شرط الشیخین نہین ہے ورنہ وہ کلام جو محلے سے منقول ہوا ہے بیہقے
ہو جائیگا انتہی لائق اصغا نہین اسلئی کہ ایسا امام حدیث یعنی بیہقی اُس حدیث کو جو علے
شرط الشیخین نہو خلاف اصطلاح اہل حدیث کے ہرگز ضعیف نکہیگا اور اصطلاح اہل حدیث مین
کبھی اطلاق ضعیف کا اوپر احادیث صحیحہ کے اگرچہ علے شرط الشیخین نہون نہین کیا جاتا ورنہ
اکثر احادیث صحیحہ بیہقے اور ترمذی اور ابو داؤد اور باقی کتب کے جو تمام مستند ہین جمیع
اہل مذاہب حقہ کے سب ضعیف کہلائینگی البتہ یہہ امر ہے کہ مراتب صحت کے مختلف ہین ساتھہ
قوت اور زیادت قوت کے لیکن کوئی مرتبہ صحت کا اگرچہ اقوی نہو متحد ساتھہ مرتبہ
ضعف کے نہین ہے وہو معلا یخفے علے من لہ ادنی مس بفن الحدیث اور قطع نظر ازین
ہمنے تسلیم کیا کہ بایں معنی بھی اطلاق ضعیف ہوتا ہے لیکن اگر اسجگہہ یہہ معنی مراد ہوتے تو
ایسی اکابر شافعیہ جیسی امام غزالی اور ابن دقیق العید وغیرہم استناد ساتھہ اسحدیث
کے مع شدۃ الاحتیاج کیون ترک کر دیتے اور نقل صاحب محلی کی کس پایہ مین ہے
کہ بمقابلہ نقل زیلعی سنی جای صاحب محلی شیخ سلام اللہ رہنے والے بلدہ راقم الحروف
کے اور قریب العہد تھی اس زمانہ سی اور حال اونکا بتفصیل معلوم ہی اور دیکھنے والے
اور تلامذہ اونکے ابتک بہت سی موجود ہین اونکا علم و فہم تو موافق علماء اس زمانہ کی ہی
تنہا بزیلعی و کرخی و طحاوی چہ رسد پہر ہمنے یہہ بھی مسلم رکھا کہ نقل صاحب محلی مقابلہ نقل
زیلعی مین قابل اعتبار ہے لیکن تطبیق بین النقلین یون ہی کہ تصحیح مصححین حدیث قلتین کے
راجع ہی طرف صحت اور ثبوت اسناد کے اور تضعیف مضعفین کے متوجہ ہی طرف غیر محتج
ہونے حدیث کے بجہت ابہام وغیرہ کے کما سیجی بیانہ عنقریب اور یہہ جو مؤلف معیار
نے کہا کہ غزالی اور رویانی وغیرہم مقلدین سی ہین نہ ائمہ جرح و تعدیل سی پس انکی قول کا

بہت عجیب بات ہی صاحب فلاں فلاں ابن صلاح اور امام غزالی اور رویانی اور ابن
صباغ اور خاتمی اسمٰعیل اور ابوبکر بن العربی اور ماوردی اور ابن الدینی اور استاد ابو منصور
اسمٰعیل بخاری وغیرہم سب لائق اعتبار ایسی تدبیر کیا جواب اور ثانیاً یہ کہ یہ حکم کس لئے
ہوتے کہ ائمہ جرح و تعدیل متفق نہیں ہوا کرتے اور آپسمین مقابل اور قسیم ہین اور مرتبہ ابن الدینی
اور امام غزالی اور رویانی وغیرہم من المذکورین کا شافعیہ مین اور مرتبہ ابو زید دبوسی اور طحطاوی
اور صاحب ہدایہ کا حنفیہ مین بہت واضح ہی یہانتک کہ انکو محققین اصحاب مین نے بعض
اقسام مجتہدین مین شمار کیا ہی انپر ایسی طعن بلا دلیل بہت عنکبوت سی بھی زیادہ آؤ ہی ہے
اور یہہ جو مولف معیار نے کہا کہ اب رافضیت کہنا ابن عبد البر اور ابو داؤد اور علی بن المدینی
الا سوا البتہ جرح انکا پایہ اعتبار مین ہی لاکن اگر بابیان سبب ہو اور با دلیل ہو تو معتبر ہی ورنہ
بلا بیان سبب جرح انکا بھی مقبول نہین ہونیکا جیسا کہ اسکو وجیہ الدین علوی نے حاشیہ شرح
نخبہ مین نقل کیا ہے انتہی محل غور ہے کہ کلام وجیہ الدین علوی کا بیچ جرح اور تعدیل رواۃ
احادیث کے ہے نہ بیچ صحت اور ضعف نفس احادیث کے جیسا کہ ابتدای بحث مین فرماتے
ہین ومن المہم ایضاً معرفۃ احوالہم تعدیلاً وجرحاً وجہالۃً انتہی پھر بعد اتمام بحث کے فرماتے
ہین وقد عقد ابن عبد البر فی کتاب العلم باباً لکلام الاقران المعاصرین بعضہم فی بعض ورای
ان اہل العلم لا یقبل جرحہم الا ببیان واضح والجرح مقدم علی التعدیل یعنی اذا تعارض
الجرح والتعدیل فی راو واحد فجرحہ بعضہم وعدلہ بعضہم فالجرح مقدم علی التعدیل ویعمل بہ واطلق ذلک
جماعۃ لکن محلہ التفصیل وہو انہ ان صدر مبہماً بسببہ من عارف باسبابہ لانہ ان کان غیر
مفسر مثل قولہم فلان ضعیف وفلان لیس بشیء او نحو ذلک مفسراً علی ذلک لم یقدح
فیہ وثبت عدالتہ الخ یعنی ابن عبد البر نے کتاب العلم مین ایک باب علیحدہ منعقد کیا ہی
اسمین نقل کئی ہین اعتراضات بعض ہمعصرون کے اوپر دوسری ہمعصرون کی اور سمجھا ہی
یہہ بات کہ اہل علم نہین قبول کرتے ہین جرح معاصرین کا مگر ساتھ بیان سبب کے اور جرح
مقدم ہے اوپر تعدیل کے بیچ حق راوی واحد کے یعنی اگر کسی راوی کو بعض نے مطعون
کیا اور بعض نے کہا کہ یہہ راوی ثقہ اور اچھا ہی تو اعتبار کیا جائیگا قول طعنہ والون کا اور

اسکو ایک جماعہ محدثین نے مطلق چھوڑا ہے لیکن حق یہہ ہی کہ اگر عارف فن حدیث جانتے
والا اسباب جرح کا ساتھہ بیان سبب کے جرح کرے تو جرح اوسکا مقبول ہی اسلئے کہ اگر بغیر
بیان سبب کے جرح کریگا تو عدالت راوی مین قدح نہوگا انتہی ترجمہ اب بہت ظاہر ہے
اس کلام وجیہ الدین سے یہہ امر کہ یہہ بحث حق رواۃ احادیث مین ہی نہ حق نفس احادیث مین
بلکہ طعن جو نفس احادیث مین ہو تو اوسکو جرح اور تعدیل کہتے بھی نہین اور ہمنے جو امثلہ
مذکورین سے طعنہ اوپر حدیث قلتین کے نقل کیا ہے اسمین طعنہ اوپر رواۃ کے نہین کہ جو
رواۃ مین یہہ کلام متوجہ ہو اب تلبیس مؤلف معیار کے جو قابل تعجب کی ہے ہمکو کیا مضر ہو
شاید مؤلف معیار راوی اور مروی مین تفرقہ نہین کرسکا جو حکم راوی حدیث مین جانے
کیا دیکھو طعن ارباب حدیث کی بیچ احادیث ضعیفہ کے بیشتر جگہونمین ساتھہ بیان اسباب کے یہہ
ہین جسکو حدیث مین مہارت ہی اور کتب حدیث اوسکی نظر سے گزری ہین اسپر یہہ بات بہت
واضح ہے کہ اکثر جگہہ بیہقی اور دارقطنی اور امام احمد حنبل اور علی بن المدینی اور یحیی ابن معین
وغیرہم من النقاد احادیث مین فرماتے ہین کہ یہہ ضعیف یا غیر محتج بہ ہی اور باینہمہ اُن احادیث
کو محدثین ضعیف مانتے ہین اور مثل مؤلف معیار کے شرائط طعن رواۃ کی جو آپسمین جاری ہین
اخبار و احادیث مین جاری نہین کرتے بلکہ اسباب ضعف کے قابل بیان ہونا بلکہ قابل درک
فہم مضعفین مفصلاً ہونا بھی ضروری نہین ہین فقط ذوق سلیم حکم ضعف کا اوپر کسی حدیث کی کرتا
ہے اور اگر وجہ ضعف کی دریافت کیجاوے تو مضعف اوسکو تفصیلاً جانتا ہی اور نہ بیان کرسکتا
ہے پھر ضعف اسکا نزدیک محققین کے مانا جاتا ہی اور حدیث کو معلل کہا جاتا ہی اور غیر محتج بہا
گنا جاتا ہی قال العلامۃ وجیہ الدین العلوی وابن حجر فی شرح نخبۃ الفکر وشرحہ والعلۃ عبارۃ
عن اسباب خفیۃ غامضۃ قادحۃ فی صحۃ الحدیث فالحدیث المعلل ہو الحدیث الذی اطلع علی علۃ
تقدح فی صحتہ مع ان ظاہرہ السلامۃ لیس للجرح مدخل فیہا لکونہ ظاہراً وہو من اغمض انواع
علوم الحدیث وادقہا واشرفہا حتی قال ابن مہدی لان اعرف علۃ حدیث احب الی من
ان اکتب عشرین حدیثاً لیس عندی ولا یقوم بہ الا من رزقہ اللہ فہماً ثاقباً وحفظاً واسعاً
ومعرفۃ تامۃ بمراتب الرواۃ وملکۃ قویۃ بالاسانید والمتون ولہذا لم یتکلم فیہ الا القلیل من

ابل بلاد ان کیلئے ابن المدینی و احمد ابن حنبل و البخاری و یعقوب بن شیبہ و ابی حاتم و ابی
زرعہ و الدارقطنی و قد یقصر عبارۃ المعلل عن افادۃ الجزم علی دعواہ بل بالذوق کالصیرفی فی
نقد الدراہم والدنانیر قال ابن مہدی انہ الہام فقلت لہ من این قلت ہذا لم یکن لہ حجۃ وکم من
لا یفہمہ الی ذلک انتہی اور جو جو عبارتین شرح نخبہ سے اس محلین مؤلف معیار نے نقل کی ہین سب
حق ظن رجال حدیث مین وارد ہین کا مرسل کوئی نقل تصحیح حدیث فلتین مین اسکو مضعیف ہونے کا
نام چودہ محدثین کا گستاخانہ کلام نہ آیا اور صحیح کہنا بعض محدثین کا ایسی حدیث کو جو مخالف ہو
اجماع صحابہ کے اور ضعیف کہین اسکو اصح حدیث مثل بیہقی اور ابو داؤد اور علی بن المدینی
اور ابن عبد البر اور امام غزالی اور رویانی اور ابن دقیق العید اور ابو بکر بن العربی نے غیر
کیونکر قابل اعتبار و قبول ہوگا قال الشیخ عبد الحق الدہلوی فی شرح المشکوۃ قال ابن المدینی
ہو امام ائمۃ الحدیث بشیخ البخاری انہ مخالف للاجماع الصحابۃ قال الزبیری وقع فی یدی رقعۃ فیہا
ابن عباس و ابن الزبیر بنزح البار کلہ بحضور الصحابۃ ولم ینکر منہم احد فیکون حدیث القلتین مخالفا
للاجماع انتہی البتہ اگر قول صحت حدیث مذکور کو محمول کرو اوپر صحت اسناد کے اور قول ضعیف
کو اوپر وجود آخر کے تو تطبیق بین الکلامین ممکن ہی اور مقبول لیکن اس تقدیر پر حدیث مذکور قابل
احتجاج نہو جائیگی اور ایسی تصحیح حدیث جو راجع ہو فقط طرف اسناد کی مؤلف معیار کی کام آئیگی پس
دفع کرنا مؤلف کا اسناد کی اضطراب کو بیفائدہ صرف ہی ہمنی دعوی اضطراب فی الاسناد کا
نہین کیا جو اسکا مدعی ہو اوس سے یہہ بحث چاہیئے اور ہم جب اضطراب فی متن الحدیث اور اسکا
معنے اسکا بیان کرینگے تو وہانپر حال تحقیق اور تعلقہ مولف کا کھل جائیگا اور وہ جو مولف نے
زبان عربی مین کہا کہ اس تحقیق سے ساقط ہوا کلام بعض قاصرین کا کہ جرح مقدم ہی اوپر تعدیل
کے اسلئے کہ اسمین ہمنے جرح کو اوڑا ہی دیا انتہی اور عبارت مسلم نقل کے اور اوسمین تحریف
کرکے لفظ عند الاکثر حذف کر دیا باآنکہ اس کلام کے توجیہ سے ہمکو کچھہ غرض نہین مگر اتنی بات
کہتے ہین کہ اس قائل نے مذہب اکثر اصولیین پر جو جرح کو مطلقا تعدیل پر ترجیح دیتی ہین
اپنا کے کلام کیا ہے چنانچہ عبارت مسلم یہہ ہے اذا تعارض الجرح والتعدیل فالتقدیم للجرح
مطلقا عند الاکثر انتہی پس اگر مؤلف معیار نے قول اکثر کو مسلم کیا تو اس سے بحث نہین ہے

قال صاحب التنویر اور وجہ دوسرے یہ ہے کہ حدیث قلتین کے مخالف ہے اجماع صحابہ کے
الخ **قال مؤلف المعیار** اس مغلطہ سے تین جواب ہیں الخ **اقول** یہہ جو مؤلف جواب اول میں کہتا
ہے کہ پہلے اس قصے اور اجماع کے ثبوت ہی میں کلام ہے جیسا کہ سابق ذیل میں حدیث
زنجی کے انکار امام شافعی اور سفیان ابن عیینہ اور ابو عبید کا سنن کبری اور محلی سے منقول
ہوا انتہی جواب اسکا یہہ ہے کہ ہمنے پیشتر بوضاحت ثابت کیا ہے امر کہ عدم علم امام شافعی
اور ابن عیینہ کا دین اللہ تعالے میں حجت اور مثبت احکام نہیں اور جبر نزح زمزم کے ان
ثقات نے نقل کیے ہے کہ اونکو جھوٹا نہیں کہہ سکتے پس انکار شافعی اور ابن عیینہ اور ابو عبید
سے قصہ نزح زمزم کا اور اجماع صحابہ کیونکر باطل ہوگا وقد مر مفصلا فسقط الجواب الاول
اور یہہ جو جواب ثانی میں کہا ہے کہ اگر تسلیم بھی کیا جاوے تو اجماع سکوتی ہے اور اجماع
سکوتی امام شافعی بلکہ بعض حنفیہ بھی حجت شرعی نہیں جانتے جیسا کہ مسلم الثبوت میں ہے
انتہی حال اسکا یہہ ہے کہ مسلم الثبوت میں کہا ہے جب بعض علما فتوی دیں یا حکم جاری کریں
اس زمانہ میں کہ ابھی مذاہب ائمہ مجتہدین کے قرار نہیں پائے تھے اور ساکت رہیں باقی علما
مجتہدین اور اس سکوت پر مدت تامل کرنیکے بحسب عادت کے گزر چکے اور اوسمیں احتمال تقیہ کا
بھی نہو تو اکثر حنفیہ فرماتے ہیں کہ یہہ اجماع قطعی ہے اور نزدیک ابن ابی ہریرہ کی فتوے
کے حق میں قطعی ہے اور قضا کے حق میں قطعی نہیں اور نزدیک جبائی معتزلی کے بعد
عصر مجمعین کے قطعی ہو جاتا ہے اور یہہ بھی کہا گیا ہے کہ اجماع قطعی جب بنتا ہے کہ حادثہ
بکثرت ہو اور عموم بلوی میں مکرر ہو اور مختار مذہب یہی ہے اور آمدی اور کرخی کا مختار یہہ
ہے کہ یہہ اجماع ظنی ہے اور ایک روایت امام شافعی سے یہہ بھی ہے کہ اجماع سکوتی حجت
نہیں وعبارتہ اذا افتی بعضہم او قضی قبل تقرر المذاہب وسکت الباقون وقد مضی مدۃ
التامل عادۃ ولا تقیۃ فاکثر الحنفیۃ اجماع قطعی وابن ابی ہریرۃ فی الفتیا لا القضاء والجبائی
بعد الانقراض وقیل اذا کثر وتکرر فیما یعم بہ البلوی وہو المختار ومختار الآمدی والکرخی ظنی و
عن الشافعی لیس بحجۃ انتہی وقال فی حاشیۃ المنہوۃ وعن الشافعی وہب اکثر الشافعیۃ الی
ان ہذا ہو مذہب الشافعی وذکر ابن الحاجب وغیرہ فی خلافہ روایۃ عنہ ایضا وحمل بعضہم

[illegible] من حاکم والاثبات [illegible] اذا صدر من غیرہ انتہی یہ عبارت حسام میں منقول
دیکھو یہہ کہتا ہے کہ مذہب امام شافعی کا یہہ ہے کہ اجماع سکوتی حجت نہیں ہے البتہ
ایک روایت امام شافعی سے یہہ بھی ہے اور اوسکو اکثر شافعیہ یہہ کہتے ہیں کہ یہہ مذہب شافعی
ہے اور مذہب ہونا شافعی کا محقق نہیں بلکہ ابن حاجب وغیرہ نے اسکی نقل میں دوسری
روایت شافعی سے نقل کی ہے اور یہہ کہنا مولف معیار کا کہ قول شافعیہ کا زیادہ معتبر ہے
قول ابن حاجب وغیرہ سے کلام بلا برہان ہے مدار قوت خبر اور صحت کا زیادہ توثق
اور عدالت اور کثرت علم مخبر ہے فقط شافعی ہونے سے کیا کام چلتا ہے اب ہمنے تسلیم کیا
کہ مذہب شافعی یہی ہے لیکن ایسا مذہب ہے کہ خلاف ہے برہان کے پس مذہب خلاف دلیل و
برہان کے کب لائق قبول و استناد ہے دیکھو محققین علماء شافعیہ ہی اسکو رد کرتے ہیں اور
کہتے ہیں کہ حق یہی ہے کہ سکوت صحابہ کو بجہت رعب وغیرہ ماننا اور اجماع سکوتی کو
حجت نہ ماننا بہت بعید ہے قال الآمدی فی الاحکام والحق ان الاحتمالات المذکورۃ القادحۃ
فی حجیۃ لیبعد الوقوع فی عہد الصحابۃ لقوۃ دینہم وشدۃ ورعہم فلا یبعد ان یکون الاجماع
السکوتی الواقع فی عہدہم حجۃ انتہی وقال العلامۃ التفتازانی الشافعی فی التلویح واعلم ان
مثل ہذا الاجماع یسمی الاجماع السکوتی لا یکفر جاحدہ وان کان ہو من الادلۃ القطعیۃ بمنزلۃ
العلم من النصوص انتہی بالجملہ حجت نہ ماننا اجماع سکوتی کا قابل التفات نہیں اور یہہ جو کہا
ہے جواب ثالث میں کہ نکالنا پانی زمزم کا بجہت نجاست کے نہ تھا بلکہ بطور تنظیف کی تھا تو
جواب اوسکا ہم پیشتر بتفصیل دیچکے ہیں لیکن مجملاً پھر کہتے ہیں کہ یہہ کلام تمہارا جسوقت
اوپر تقدیر تسلیم روایت نزح زمزم کے ٹھہرا اور نزح زمزم کی روایت یوں ہی کہ تمام پانی
اوسکا نکالنا چاہا اور بجہت اسکی کہ جانب حجر اسود سے اوسمیں چشمہ جاری تھا پانی اوسکا تمام
نہیں ہوتا تھا پس اوسکو قباطی یعنی باریک کپڑی لگا کر نیچہ کیا اور جب ان تدابیر سے سب
پانی اوسکا نکال لیا تب اوسپر حکم تطہیر کیا کما مر نقلہ عن الزیلعی وغیرہ تو اب یہہ جواب احتمال تنظیف
کا ہرگز نہیں سکتا اسلئے کہ فقط تنظیف کیواسطے ایسی اہتمامات نکالنی پانی کے اور بند کرنا چشمون
کا نہیں ہوتا اور بالفرض اگر دو ایک صحابی نے بلا وجہ ارتکاب ایسی فعل بلا فائدہ کا کیا تو اور

صحابہ موجودین ایسی فعل عبث پر انکار کیون نہین کرتے تھی اور یہہ جو کہا کہ سنن کبری اور تحلی سے
منقول ہوا کہ ابن عباس رضی نے ایسی حوض سی وضو فرمایا کہ اسمین مردار پڑا ہوا تہا علی تقدیر تسلیم
صحۃ النقل اور توثیق رواۃ اوسکی کے اسمین یہہ ہی کہ یہہ نقل مولف کو جب مفید ہوگی کہ اس
حوض کا صغیر ہونا مقدار عشر نے عشر سی ثابت کرے اور جب یہہ بھی احتمال ہی کہ وہ حوض کبیر ہو
تو وقوع حیفہ سی فقط کیونکر نجس ہوگی پس وضو کرنا اس سی دلیل اوپر عدم تنجس زمزم کے بسبب
موت زنگی کے نزدیک حضرت ابن عباس رضی کے نہوا پس ظاہر ہوا یہہ امر کہ قول کرنا نزح زمزم کو فقط
واسطے تنظیف کے ایک قول صدق ہی کہ قابل اعتنا نہین بقول مخول چہ رسد نسقط الجواب الثانی
ایضاً من اللہ سبحانہ العصمۃ **قال صاحب التنویر** اور تیسرے وجہ یہہ ہی کہ حدیث قلتین کے مضطرب ہے
الخ **قال مؤلف المعیار** اس قول مین مؤلف نے بہت ابلہ فریبی کی ہے الخ **اقول** وباللہ سبحانہ
التوفیق حدیث قلتین کے روایت کی ہے اصحاب سنن اربعہ نے ابن عمر رضی سے قال العلامۃ ابن الہمام فی
فتح القدیر روی اصحاب السنن الاربعۃ عن ابن عمر سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہو
سئل عن الماء یکون فی الفلاۃ وما ینوبہ من السباع والدواب فقال اذا کان الماء
قلتین لم یحمل الخبث انتہی اسکو مؤلف تنویر نے کہا کہ مضطرب ہے من حیث المتن والمعنی
اضطراب معنوی یہہ کہ معنی لم یحمل خبثا کے یہہ ہین کہ نجاست کو نہین اٹہاتا یعنی نجس ہوجاتا ہے
اور دوسری روایت عبد اللہ ابن عمر سی یہہ ہے قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا
کان الماء قلتین لم ینجسہ شیء رواہ ابن ماجۃ وابو داؤد پس یہہ حدیث صراحۃ مخالف ہے
معنی حدیث اول کے اگرچہ بیان اضطراب حدیث مذکور کا راقم الحروف کے نزدیک ساتہہ
اسوجہ کے مقبول نہین ہی اور جواب معقول رکہتا ہی لیکن یہہ دفع مولف معیار کا کہ حمل کے یہہ معنی
نہین ہین تحمل کی ہین غلط ہی اسلئی کہ حمل کے یہہ معنی کتب لغۃ مین مصرح ہین کما سیجی اور یہہ جو کہا
ہے کہ پہر اس اٹہانیکے دو معنی ہین ایک یہہ کہ اٹہانے سی نجاست کے انکار کرتا ہی اور ظاہر ہے
کہ ایسا نہ اٹہانا حدیث قلتین مین متصور بھی نہین انتہی یہہ اسلئی کہ معنی ابا کرنے اور
انکار کرنیکے نسبت اشیاء غیر مدرکہ کے یہہ ہین کہ شی انکار کی گئی کو قبول نہین کرتا البتہ
انکار اور ابا اشیاء مدرکہ کا زبان سی ہوتا ہی وہ اس محل مین متصور نہین اور انکار بمعنے

عدم قبول اور رد کے متصور بلکہ واقع ہی قال فی مجمع البحار لم یحمل ای لم یحتمل او لم یحتمله
نفسه انتہی وقال فی موضع آخر اذا کان الماء قلتین لم یحمل خبثا لم یکثره ولم یغلب الخبث
حمله من قولهم فلان لا یحمل غضبه ای لا یکثره ای لا یتمیز به وفی المرسط مقتضی
تفسیره ان معنی یحمل یکثره ومقتضی قولهم یحمل غضبه ان معناه لا یکثره وبینهما تباین ظاهر وقیل
ای یتحمله نحو فلان لا یحمل التیمم اذا اباحه وبه قوة من نفسه وقیل ای لم یحتمل ان تقع فیه
نجاسة لانه یتنجس بوقوع الخبث فیه انتہی اور چونکہ یہہ اضطراب جو مؤلف تنویر الحق نے ذکر کی ہے
ہمارے نزدیک مقبول اور معقول نہین لہذا اسکی رد جوابات مین ہم تفصیل نہین کرتے باقی
رہا اضطراب فی المتن بیان اوسکا یہہ ہے کہ روایت ولید کی تو محمد بن جعفر بن الزبیر سے لم یحمله
شیئا ہے اور روایت محمد ابن اسحاق کی یون ہی سئل عن الماء فی الفلاة وترده السباع والکلاب
فقال اذا کان الماء قلتین لا یحمل الخبث اور کہا اسمعیل بن عباس نے محمد بن اسحاق سے الکلاب
والدواب پس محمد بن اسحاق کبھی تو کہتے ہین ترده السباع والکلاب اور کبھی کہتے ہین الکلاب
والدواب اور یزید بن ہارون حماد بن سلمہ سے اور وہ عاصم سے اور وہ عبید اللہ بن عبد اللہ
سے اور وہ اپنے باپ سے اور وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہین
اذا بلغ الماء قلتین او ثلاثا لم یحمله شیئا اور سنن اربع مین روایت اسحاق بن عمر سے
یون ہے سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وسئل عن الماء فی الفلاة وما ینوبه من
السباع والدواب فقال اذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث اور دارقطنی نے ساتھ اسناد
صحیح کے روح ابن القاسم سے انہون نے ابن المنکدر سے انہون نے ابن عمر سے روایت
کی اذا بلغ الماء اربعین قلة لم یحمل الخبث اب دیکھو کہ یہہ اضطراب جو اس متن حدیث مین واقع
ہے کسی طرح سے مدفوع نہین قال العلامة ابن الہمام فی فتح القدیر ففیه اضطراب کثیر فی متنه
ففی روایة الولید عن محمد بن جعفر بن الزبیر لم یحمله شیئا وفی روایة محمد بن اسحاق بسنده سئل عن
الماء یکون فی الفلاة وترده السباع والکلاب فذکر الاول قال البیهقی وهو غریب وقال
اسماعیل بن عباس عن محمد بن اسحاق الکلاب والدواب ورواه یزید بن ہارون عن حماد بن سلمة
فقال الحسن الصباح عنه عن حماد بن سلمة عن عاصم ہو ابن المنذر قال دخلت مع عبید اللہ بن عمر

بستانا فیہ مقرنا فیہ جلد بغیر میت فتوضأ منہ فقلت لہ اتتوضأ منہ وفیہ جلد بغیر میت وحدثنی
عن ابیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا بلغ الماء قلتین او ثلاثا لم ینجسہ شیء ورواہ ابو مسعود
الرازی عن یزید فلم یقل او ثلاثا لم ینجسہ شیء وروی الدارقطنی وابن عدی والعقیلی فی کتابہ
عن القاسم بن عبد اللہ العمری عن محمد ابن المنکدر عن جابر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم اذا بلغ الماء اربعین قلۃ فانہ لا یحمل الخبث وضعفہ الدارقطنی بالقاسم وذکر ان الثوری
ومعمر بن راشد وروح بن القاسم رووہ عن المنکدر عن ابن عبد اللہ بن عمر موقوفا ثم روی
باسناد صحیح من جہۃ روح ابن القاسم عن ابن المنکدر عن ابن عمر قال اذا بلغ الماء اربعین قلۃ
لم ینجس واخرج روایۃ سفیان من جہۃ وکیع وابی نعیم عنہ اذا بلغ الماء اربعین قلۃ لم ینجسہ شیء
واخرج روایۃ معمر من جہۃ عبد الرزاق عن غیر واحد عنہ واخرج عن ابی ہریرۃ من جہۃ بشر ابن
السری عن ابی ہیعۃ قال اذا کان الماء قدر اربعین قلۃ لم یحمل خبثا قال الدارقطنی کذا قال
وخالفہ غیر واحد رووہ عن ابی ہریرۃ فقالوا اربعین غربا ومنہم من قال اربعین دلوا وہذا الاضطراب
یوجب الضعف وان وثقت الرجال مع ما فیہ من الاضطراب فی معناہ ایضا انتہی اور وہ جو
جواب امام نووی کا مؤلف معیار نے نقل کیا ہے کہ روایت شک والی جسمین قلتین او ثلاثا ہی
شاذہ ہی پس متروک ہوگی اور اسکا ہونا اور نہونا برابر ہے انتہی ساقط ہی اسلئی کہ امام طحاوی
نے اس روایت کو ثابت کیا ہی اور شذوذ اسکا دفع کیا ہی قال العلامۃ ابن نجیم فی البحر الرائق
لکن الطحاوی اثبتہ باسنادہ فی شرح معانی الآثار انتہی راقم الحروف کہتا ہی کہ شاذ کہنا امام
نووی کا اس روایت کو بلا برہان ہی اسلئی کہ شاذ اصطلاح محدثین مین اس حدیث کو کہتی ہین
کہ راوی اسکا مخالفت کری روایت مین راوی ارجح کی از روی حفظ کے یا عدد کے قال
ابن حجر فی شرح نخبۃ الفکر الشاذ لغۃ المنفرد واصطلاحا ما یخالف فیہ الراوی من ہو ارجح منہ
حفظا او عددا پس روایت حماد ابن سلمہ مین کوئی راوی نسبت روایت اخری کے مرجوح نہین
ہے نہ حفظا اور نہ عددا پس شاذ کیونکر ہوگی ومن ادعی فعلیہ البیان ومتی لم یبین لا یسمع بلا
برہان اور یہہ جو مؤلف معیار کہتا ہے شاذ کیا بلکہ منکر ہے کیونکہ تمام روایتون صحیحہ مین
یعنے ترمذی اور ابو داؤد کی مین اور نسائی اور ابن خزیمہ کے بلکہ خود ابن ماجہ کے دو روایتون مین

بھی تو ہے اور بیشک امام تقسیم یعنے دو قسم اور سب انہوں نے جرح و تعدیل نے اسکو صحیح کیا ہے
اور اصحاب سنن مین روایت شک والے کو محض ابن ماجہ نے تخریج کیا ہی اور اسکی بعض راویون
مین کلام ہے انا منجملہ حماد بن سلمہ کہ اونکے حافظہ مین آخر عمر مین فتور ہو گیا تھا جیسا کہ تقریب
مین ہے اور انا منجملہ وکیع ابن عدس کہ اونکو اوہام بہت رہتے تھے جیسا کہ تقریب مین ہے
اور انا منجملہ علی بن محمد کہ یہہ بھی بہت لکڑی تھی جیسا کہ کہا تقریب مین پس بظن غالب
شک انہین تینون مین سے کسی سے صادر ہوا ہے تو یہہ حدیث ضعیف مقابلہ مین احادیث
صحیحہ کے منکر ہوئی انتہے تو جواب اسکا یہہ ہی کہ حدیث منکر جب ہوگی کہ مرجوح مقابلہ مین
حدیث راوی راجح کے پڑے اور پہر اوسکی راوی مین ضعف بھی ہو کما اعترف بہ المعترض و
استشہد بعبارۃ شرح نخبۃ الفکر اور تینون راوی جنکو مؤلف نے ضعیف قرار دیا ہرگز
ضعیف نہین ہین البتہ مرتبہ عالی جو صفات رواۃ کا ہے وہ انمین نہین ہی اسواسطے کہ یہہ
جو حق حماد ابن سلمہ مین تقریب سے نقل کیا تغیر حفظہ بالآخرۃ یہہ موجب ضعف کا نہین اسلئے کہ
خود تقریب مین بیان مراتب رواۃ مین کہا ہی الخامسۃ من تغیر عن الرابعۃ قلیلا و الیہ
الاشارۃ بصدوق یہم او صدوق یخطی او تغیر حفظہ بالآخرۃ انتہی پس موافق
اس بیان کے حماد ابن سلمہ مرتبہ خامسہ مین ٹھہرے اور مرتبہ سادسہ تک کی حدیث ضعیف
اور متروک نہین ہوتی چنانچہ تقریب مین مرتبہ سادسہ مین فرماتے ہین السادسۃ من لیس فیہ
من الحدیث الا القلیل ولم یثبت فیہ ما یترک حدیثہ من اجلہ والیہ الاشارۃ بلفظ مقبول حیث
یتابع والا فلین الحدیث انتہی پس جب مرتبہ سادسہ کی حدیث بھی مطلقا قابل ترک نہوئی تو
مرتبہ خامسہ کے کیونکر ضعیف اور لائق ترک ہوگی اور اگرچہ وثوق اور کمال حماد بن سلمہ کا مثل
مرتبہ اولی کے جو مرتبہ علیا اسناد کا ہی نہین ہے لیکن انکو خود ابن حجر عسقلانی صاحب تقریب
نے مرتبہ ثانیہ اسناد مین رکھا ہی کما قال فی شرح نخبۃ الفکر و دونہا فی الرتبۃ کروایۃ
بریدۃ بن عبد اللہ ابن ابی بردۃ عن جدہ عن ابیہ ابی موسی و کحماد بن سلمۃ عن ثابت عن انس
انتہی اور بھی ابن حجر ہدایۃ الساری مقدمہ فتح الباری مین فرماتے ہین کہ بخاری نے انکے
حدیث کے ساتھہ تعلیقا استشہاد پکڑا ہی اگرچہ احتجاجا نہین ذکر کیا اور مسلم صاحب صحیح نے

اصحاب سنن اربعہ نے انکی حدیث سی احتجاج کیا ہی پس اگر انکی حدیث مین ضعف ہوتا تو یہہ
اکابر اوسکے ساتھہ احتجاج کیسے کرتے اور عبارت ہدایۃ السارى کے یہہ ہی حماد بن سلمۃ
احد الائمۃ الاثبات الا انہ ساء حفظہ فی الآخر استشہد بہ البخاری تعلیقا ولم یخرج لہ
احتجاجا ولا مقرونا ولا متابعۃ الا فی موضع واحد قال فیہ قال لنا ابو الولید حدثنا حماد
بن سلمۃ فذکرہ وہو فی کتاب الرقاق وہذہ الصیغۃ یستعملہا البخاری فی الاحادیث الموقوفۃ و
فی المرفوعۃ ایضا اذا کان فی اسنادہ من لا یحتج بہ عندہ واحتج بہ مسلم والاربعۃ لکن
قال الحاکم لم یحتج بہ مسلم الا فی حدیث ثابت عن انس واما باقی ما اخرج لہ فمتابعۃ زاد ابن حبان
ان ما عدا حدیث ثابت لا یبلغ عند مسلم اثنی عشر حدیثا واللہ سبحانہ اعلم انتہی وقال الامام
النووی فی التہذیب وقال عبید اللہ بن الحسن انما ہما الحمادان فاذا طلبتم العلم فاطلبوہ
من الحمادین یعنی ابن زید وابن سلمۃ انتہی ان تصریحات اکابر سے بہت واضح ہی کہ تغیر حفظ
جو آخر عمر مین حماد بن سلمہ کو لاحق ہوا تھا موجب ضعف اونکی کا نہین ہی غایۃ الامر یہہ ہی کہ
مرتبہ علیا راسناد مین داخل نہین ولا حرج فیہ لانہ لا یوجب ضعف الحدیث اسیطرح حال ہے
علی بن محمد اور وکیع بن محرز کا کہ یہہ دونو صاحب موافق بیان ابن حجر کے جو تقریب سی نقل ہوا
مرتبہ ثانیہ رواۃ مین مندرج ہین اور وہ مرتبہ متروک ہونیکا اور ضعف کا نہین ہی کما مر اور معہذا
اگر ہم ضعف انکا تسلیم کرلین تو کہین گے کہ دوسری روایت ابن ماجہ کی جسمین یہہ دونو صاحب
نہین معاضد ہے روایت انکی کے اور وہ یہہ ہے قال ابو الحسین بن سلمۃ حدثنا ابو حاتم
حدثنا ابو الولید وابو سلمۃ وابن عائشۃ القرشی قالوا حدثنا حماد ابن سلمۃ فذکر نحوہ انتہی اور
بھی روایت یزید بن ہارون کی مؤید ہی اسکی قال العلامۃ ابن نجیم فی البحر الرائق قال الحسن
ابن الصباح عنہ اعنی یزید بن ہارون عن حماد عن عاصم ہو ابن المنذر قال دخلت مع عبید اللہ
ابن عبد اللہ بن عمر بستانا فیہ مقر الماء فیہ جلد بعیر میت فتوضأ منہ قلت اتتوضأ منہ وفیہ
جلد بعیر میت فحدثنی عن ابیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا بلغ الماء قلتین او ثلاثا لم یحمل
شیئا انتہی پس جب روایت ابو الولید اور ابو سلمہ اور ابن عائشہ اور ابن المنذر کے مؤید ہوئی
حدیث اونکی کی تو پھر ضعف کہان باقی رہا اور بھی علامہ وجیہ الدین علوی شرح شرح نخبۃ الفکر مین

فرماتے ہیں کہ ضبط میں قلت ہو تو کسی حدیث ضعیف نہیں ہو جاتی جبتک کہ راوی سی فحاش
فاحش نہو بلکہ حدیث اوسکی حسن لذاتہ ہوتی ہے اور وہ مثل حدیث صحیح کے محتج بہ ہوتی ہے
البتہ قوت اوسکی مثل قوت صحیح لذاتہ کے نہیں ہے لیکن جب حدیث حسن لذاتہ ساتھ طرق
آخر کے مروی ہوئی تو اوسپر حکم صحت کا کیا جاتا ہے ولفظہ فان خف الضبط ای اذا کان
راوی الحدیث متاخرا تاخرا یسیرا غیر فاحش عن درجۃ الحافظ الضابط ولم یبلغ الی
مرتبۃ الراوی الضعیف الفاحش الخطاء والمراد مع بقیۃ الشروط المتقدمۃ فی صحیح من
اتصال السند والعدالۃ وعدم الشذوذ وعدم العلۃ القادحۃ فھو الحسن لذاتہ وھذا القسم مشارک
للصحیح ولھذا ادرجہ طائفۃ من المحدثین فی نوع الصحیح وان کان دونہ فی القوۃ وانما یحکم لہ بالصحۃ
عند تعدد الطرق او طریق واحد مساو لہ او ارجح لان للتعدد والمجموعۃ قوۃ تجبر القدر الذی
قصر بہ ضبط راوی الحسن عن راوی الصحیح انتہی مختصرا پس موافق اس کلام حلوی اور ابن حجر
کے روایت مذکورہ ابن ماجہ حسن لذاتہ ٹھہری اور طرق آخر سے بھی مروی ہوئی کما مر تو
حدیث صحیح ہو گئی چہ جائیکہ منکر اور شاذ پس ساقط ہوا قول مؤلف معیار کا اور ثابت ہوا
اضطراب فی المتن حدیث قلتین کا بجہت ثبوت اور صحت روایت قلتین کے ثلاثا کے اور
باقی وجوہ اضطراب سوا ابہام معنی اور عدم تعیین مراد کے جسکو بعض اہل علم نے اضطراب فی
المعنی تعبیر کیا ہے ہماری نزدیک قابل قبول اور محقق نہیں ہیں لہذا ہم اوسکی طرف متوجہ نہیں
ہوتے اور ضعف استدلال جو بسبب اشتراک لفظ قلہ کے اور عدم تعیین مراد کے پیدا ہوا ہے
اوسکو لکھتے ہیں قال صاحب التنویر اور چوتھی وجہ یہ ہے کہ لفظ قلہ کا مشترک ہے الخ
قال مؤلف المعیار لفظ قلہ کا بلحاظ اصل وضع کے بے شک مشترک ہے درمیان معانی
ذکر کئی گئے مؤلف کے الخ اقول بڑی وجہ واسطی غیر محتج بہ ہونے حدیث قلتین کے یہ ہے کہ لفظ
قلہ کا مشترک ہے درمیان معانی کثیرہ کے مثل اعلے راس کے اور سنام کے اور جبل کے
اور ہر شی کے اور جماعت انسان کے اور بڑی مشکی کی اور بڑی ہنڈیا کی یا مطلق ہنڈیا کے
یا خاص ہنڈیا جو مٹی کی ہوتی ہے اور کوزہ صغیرہ کی قال فی القاموس والقلۃ بالضم اعلی
الرأس والسنام والجبل او کل شیء والجماعۃ من الناس والجب العظیم والجرۃ العظیمۃ او عامۃ او من

الفخار والکوز الصغیر فیہ انتہی اور تحدید پانی کی ہو سکتی ہے ساتھ بلندی راس انسان کے اور
بلندی کوہان شتر کی اور چوٹی پہاڑ کی اور جب عظیم کے اور جرہ کی عظیمہ ہو یا مطلقاً اور کوزہ
صغیرہ کے پس وہ جو رسول اللہ صلے علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسوقت ہو پانی بقدر دو قلتوں کے
تو نجس نہیں ہوتا اوسمیں محتمل ہے کہ مراد دو قلتوں سے دو اعلے راس انسان کی ہوں اعنی بقدر
دو قد انسان کے اور محتمل ہے کہ بقدر بلندی دو کوہان شتر وغیرہ کے اور بقدر دو چوٹی
پہاڑ کے ہو اعنی عمق پانی کا اسقدر ہو اور یا پانی بقدر دو بڑے مشکوں کے یا دو ٹہلیوں کے
بڑے ہوں یا مطلقاً یا بقدر دو کوزوں صغیرہ کے ہو اور کوئی قرینہ خارجیہ یا نفس حدیث
میں اوپر تعیین احد المحتملات کے موجود نہیں پس بغیر تعیین مراد کے نزدیک حجت پکڑنیوالوں کے
احتجاج ساتھ حدیث مذکور کے کسطرح کیا جائے پس ساقط ہوا قول مولف معیار کا کہ کہا ہے اس
حدیث میں بقرینہ پانی کے سوا متعلقات اور ظروف پانی کے کچھ مراد نہیں ہو سکتا انتہی
اسواسطے کہ قامت انسان اور کوہان شتر اور راس جبل وغیرہ سے بھی تقدیر پانی کی ہو سکتی
ہے اور تخصیص بڑی مشکی کی بلا برہان و قرینہ ہے اور اگر ہم تسلیم کر لیں کہ سوا ظروف آب
کے اور چیز مراد نہیں تو جب بھی ابہام نہیں اٹھتا اسلئے کہ جب عظیم اور ٹہلیا اور کوزہ صغیرہ
سب ظروف آب ہیں پھر یہہ معلوم نہیں کہ کونسا انمیں سے مراد ہے اور یہہ جو کہا ہے پس
اشتراک مدفوع ہے تین وجہ سے اول یہہ کہ حدیث نقل کے ہی امام شافعی نے اپنی مسند
میں کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے کہ جبکہ ہو پانی بقدر دو قلتوں کے ساتھ قلال ہجر کے
تو وہ نجس نہیں ہوتا اور بیان اسمضمون کا ساتھ عبارت بحر الرائق کے کیا تو جواب اسکا یہہ
ہے کہ وہ حدیث جو امام شافعی نے نقل فرمائی ہے اسکی اسناد خود امام شافعی کو یاد نہیں
ہے اور جب اسناد یاد نہوئی تو محتمل ہے کہ راوی اس حدیث کے غیر مقبول ہوں یا مقبول
پس مستور و مجہول ہوئی اور حدیث مستور الحال اور مجہول کی بغیر اعتضاد کے مقبول نہیں
قال صاحب البحر الرائق قال المحقق فی فتح القدیر فالمعول علیہ الاضطراب فی معنی القلۃ فانہ
مشترک یقال علی الجرۃ والقربۃ ورأس الجبل وما فسرہ الشافعی منقطع للجہالۃ فانہ قال
فی مسندہ اخبرنی مسلم ابن خالد عن ابن جریج باسناد لا یحضرنی انہ صلی اللہ علیہ وسلم قال

اذا كان الماء قلتين لم يحمل خبثا وقال في الحديث بلال تجر قال ابن حجر ما ثبت قط في تقدير القلتين
شيئا قال الشافعي فلا احسبه الا ان يحمل قربتين وضعفا ثبت بهذا ان حديث القلتين
ضعيف انتهى وقال في النهاية فلنا انه ضعيف فقد قال الشافعي في كتابه يكفي باسناده لا يحضرني
من ذكره ومثل هذا دون المرسل انتهى اور اگر یہہ کہو کہ ابن خزیمہ اور ابن حبان نے حدیث مذکور
کی تصحیح کی ہے پس ضعیف کیونکر ہوگی تو جواب اسکا ہم پہلے لکھ چکے ہیں کہ تصحیح ان محدثین کی راجع ہی
طرف بعض طرق اسناد کے اور حکم ضعف کا کیا گیا ہے بجہت اضطراب فی المتن والمعنی کے قال الحافظ
ابن حجر في البحر فان قلت قد صححه ابن ماجة وابن خزيمة والحاكم وجماعة من اهل الحديث قلت من صححه انما
بعض طرقه ولم ينظر الى الفاظه ومعهودهما اذ ليس هذا وظيفة المحدث والنظر في ذلك للفقيه اذ عرفت
بعد صحة المتون والعمل بالمدلول وقد بالغ الحافظ عالم النسب ابو العباس ابن تيمية في تضعيفه
وقال يشبه ان يكون الوليد ابن كثير قد غلط في رفع الحديث وعزوه الى ابن عمر فانه دائما يفتي
الناس ويحدثهم عن النبي صلى الله عليه وسلم والذي رواه معروف عند اهل المدينة وغيرهم لا
سيما عند سالم ابنه ونافع مولاه وهذا لم يروه عنه لا سالم ولا نافع ولا عمل به احد علماء المدينة وذكر عن
التابعين ما يخالف هذا الحديث ثم قال وكيف يكون هذه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم مع عموم
البلوى ولا يعلمها احد من اصحابه ولا التابعين لهم باحسان الا رواية مختلفة مضطربة عن ابن عمر لم يقل بها
احد من اهل المدينة ولا اهل البصرة ولا اهل الشام ولا اهل الكوفة انتهى اور یہہ جو مؤلف معیار عربی بولا ہی
جسکا ترجمہ یہہ ہے کہ یہہ جو کہا گیا کہ روایت شافعی کے منقطع ہی بجہت جہالت کے اور سبب اسکا یہہ ہی
کہ شافعی نے کہا ہی اس روایت میں باسناد لا یحضرنی بلا تسمیہ راویوں کے پس معلوم ہوا کہ راوی
اوسکے مجہول ہیں یا نہیں پس یہہ مدفوع ہی اسطرح کہ شافعی نے اگرچہ تسمیہ رواۃ کا چہوڑ دیا لیکن
وہ راوی عدول ہیں نزدیک اونکی اور شافعی معدل ہیں اونکے ساتہہ دلیل عمل کرنیکے اوپر روایت
انکی کی اور شامی میں تحریر سے نقل کیا ہی کہ عمل کرنا مجتہد کا کسی حدیث پر تصحیح ہی واسطی اس حدیث کے
انتہی اسمیں اولا یہہ ہی کہ چہوڑ دینا محدث کا اسناد حدیث کو دو طرح پر ہے ایک یہہ کہ اسناد محفوظ ہے
لیکن منظر میں اوسکی رواۃ حدیث کی سب ثقات اور عدول ہیں پس اوس راوی نے عدالت اور وثوق
رواۃ پر اعتماد کرکے ذکر اونکا نکیا اسنظر سے کہ جو رواۃ محتمل تزکیہ و تعدیل اور جرح و تضعیف ہوں تو

ذکر کر دینا انکا مناسب ہے تاکہ اہل تنقید اونکے احوال مین تنقیح کر لین اور استیناء عدالت وغیرہ حاصل ہو
اور بسوقت رواۃ حدیث کی علم راوی مین قطعاً اور حتماً ثقہ اور معتمد ہین پس حاجت بیان نہین اور
چھوڑ دینا امام شافعی کا ذکر اسناد حدیث مذکور کو اس قسم سی نہین ہے اسواسطی کہ خود انہون نے
مصرح فرمایا ہی کہ اسناد اوسکی مجکو یاد نہین ہے پس جب اسناد یاد نہوگی تو حفظ اور عدالت اور وثوق
رواۃ کیونکر معلوم ہوگا اور دوسرا طور ترک اسناد کا یہہ ہے کہ جو امام شافعی سی اس روایت مین واقع ہوا
ہے بجہت نہ یاد ہونے اسناد کے ذکر اسناد نکر سکی اب اس محل مین یہہ احتمال ممکن نہین کہ شافعی
کے نزدیک رواۃ حدیث مذکور کے عدول تھی اسجہت سی ترک اسناد کر دیا اور یہہ ترک مضر نہین اسواسطے
ممکن نہین کہ یہانپر امام شافعی کو اسناد محفوظ ہی تھی تعدیل اور توثیق رواۃ تو بعد ذکر اور حفظ اسناد
کے ہوسکتی ہے جب محفوظ نہوئی تو تعدیل کسکی کیجائیگی اور امام شافعی کا ائمہ جرح و تعدیل مین سی ہونا
کیا نفع دیگا اور قول تحریر کا یہانپر کیونکر تطبیق پائیگا اور ثانیاً بر تقدیر تسلیم اس امر کے کہ یہہ حدیث قسم
اول سے جو اصطلاح اہل حدیث مین مرسل کہلاتی ہی ہی کہا جاتا ہی کہ قبول کرنا اس حدیث کا خود مذہب
امام شافعی کے منافی ہی اسلئی کہ مذہب اونکا مخالف جماہیر علماء مجتہدین کے یہہ ہی کہ حدیث مرسل کو
جبتک کہ دوسری حدیث اسکی معاضد اور مؤید نہو قبول نہین فرماتے اور اس محل مین کوئی حدیث
آخر مؤید اسکی موجود نہین پس کسطرح قبول کیجائی قال فی شرح نخبۃ الفکر وقال الشافعی یقبل ان اعتضد
بمجیئہ من وجہ آخر مباین الطریق الاولی مسنداً کان او مرسلاً لیترجح احتمال کون المحذوف ثقۃ
فی نفس الامر انتہی وقال فی التیسیر النیشاپوری واما تقدیر الشافعی بالقلتین بناءً علی قولہ صلی اللہ
علیہ وسلم اذا بلغ الماء قلتین لم یحمل خبثاً وضعف لان راویہ مجہول فان الشافعی لما روی ہذا الخبر قال
اخبرنی رجل فیکون الحدیث مرسلاً والمرسل عندہ لیس بحجۃ سلمناہ لکن القلۃ مجہولۃ فانہا تصلح للکثرۃ والجرۃ
ولکل ما یقل بالید وہی ایضاً اسم لہامۃ الرجل ولقلۃ الجبل سلمنا لکن فی متن الحدیث اضطراب انتہی بقدر
الحاجۃ اور ثالثاً یہہ کہ ہمنی یہہ بھی تسلیم کیا کہ قبول کرنا اس حدیث کا موافق ہی مذہب شافعی کی لیکن کہین گے
کہ لفظ من قلال ہجر کا متن حدیث مین محفوظ نہین ہی اور روایت اسکی نہین ثابت مگر مغیرۃ ابن سقلاب سی اور وہ
منکر الحدیث تھی قال العلامۃ ابن الہمام قال ابن عدی قولہ فی متنہ من قلال ہجر غیر محفوظ لا یذکر الا فی ہذا
الحدیث من روایۃ مغیرۃ بن سقلاب یکنی ابا بشر منکر الحدیث انتہی پس ساقط ہوا یہہ کہنا مولف کا کہ مراد اس

حدیث میں قلتین سے نقل ہوا ہے جیسے کہ بعض روایات میں صریح آیا ہے اور اگر یہ کہو کہ ہمنے یہ بھی تسلیم
کر لیا کہ قلتین میں قلال ہجر کا ذکر حدیث میں ہے لیکن قلال ہجر شامل ہے کوزہ اور ٹھلیا اور مشکی کو جو
ہجر میں بنتی تھی پس کیونکر متعین ہوا کہ کوزہ اور ٹھلیا مراد نہیں اور مشکا ہی مراد ہے اور یہ کہنا کہ قلال
ہجر معروف تھے اس زمانہ میں اور عرف حدیث میں جو مستعمل ہو بیان ہے جواب یہ ہے کہ قلال ہجر یعنی کوزہ اور ٹھلیا
کے اور قدر بڑا ساتھ قامت انسان اور رأس جمل کے سب اس زمانہ میں معروف تھے پس تعیین الحکم
کے ساتھ شہرت کے قابل التفات نہیں آتی وہ وجہ جواب ثانی میں کہا ہے کہ قلہ مشترک تھے درمیان
چھوٹی ٹھلیا اور بڑی مشکے کے پس اگر آگاہ ہوا مشکا مراد تھا تو حاجت بولنے دو قلتوں کی کیا تھی ایک قلہ کبیرہ
کہہ دیتے یہ دو قلتے تھے اور اگر مراد ہے ساتھ تحقیق سائل کے اسلئے کہ ثابت ہو چکا ہے یہ امر کہ ما
فی میں قلہ کوزہ قامت انسان اور رأس جمل اور کوزہ اشتر اور کوزہ صغیرہ کے بھی بے سکتی ہیں اور
تقدیر آب باعتبار حجم کے ساتھ اشیاء مذکورہ کے ممکن بلکہ واقع ہے چنانچہ دیکھو آب دریا وغیرہ کو تحقیق
میں ساتھ قامت انسان کے اندازہ کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ دو قد آدم پانی تھا یا تین قد آدم اور اسیطرح
کہتے ہیں کہ ناقتی ڈبا دو پانی سے یا ایک نیزہ پانی سے اور حدیث قلتین میں سائل نے جنگل کے پانی سے
سوال کیا تھا اور وہ برکوں میں اور گڑھوں میں ہوا کرتا ہے پس تقدیر اوسکی ساتھ قامت انسان ہی کے
مناسب ہے قال فی النہایہ ثم نقول اراد بالقلۃ قامۃ الرجل لانہ ذکر القلۃ لتقدیر الماء فی الحیاض والمعاء
فی الحیاض انما یقدر بالقامۃ لا بالجرار انتہی تو قلہ کو درمیان چھوٹی ٹھلیا اور بڑی مشکی کے قلہ مشترک
مانکر جواب کا مرتب کرنا اور باقی احتمالات کو بلا وجہ اوڑا دینا ساقط ہے اور ثانیاً ہمنے تسلیم کر لیا کہ
اشتراک درمیان انہیں دو کے ہی لیکن یہ کیونکر مانا جاوے کہ ایک بڑا مشکا ہجر کا بقدر دو ہی ٹھلیوں
ہجر کے ہوتا ہی ممکن ہے کہ بقدر ڈیڑھ ٹھلیا کے یا تین کے یا چار کے مثلاً ہو پس ایک مشکا کہہ دینے میں علی التعیین
مقدار پانی دو ٹھلیوں کا بیان میں آجانا صحیح نہ ہوا اور بعض وجوہ مشترک کی ساتھ اس طریق کے متعین
نہ ہوئی اور قول بعض حنفیہ کا اور تقویہ ابن دقیق العید شافعی کا قول بعض حنفیہ کو سالم رہا قدح سے اور ساقط
ہوا قول عبد القاسم بن سلام کا جو کہتے تھے کہ اگر قلہ صغیرہ مراد ہوگا تو حاجت ذکر قلہ کی نہوگی اسلئے
کہ دو صغیرہ بقدر ایک کبیرہ کی ہوتی ہیں اسلئے ساقط ہوا کہ دو صغیروں کو علی التعیین بقدر ایک کبیرہ کے
قرار دینا فرض صرف اور تخمین بحت ہی اسپر کوئی برہان نہیں اور ثالثاً یہ کہ اب یہ بھی تسلیم کیا کہ ایک بڑا

مشکا دو ٹہلیون کی برابر ہے اور ہو دی ایک مشکی اور دو ٹہلیون کا واحد ہی لیکن شارع پر اثنا ہی بیان
مین یہہ کب لازم ہی کہ جب ہو دی تثنیہ کا اور واحد کا ایک ہو تو وہانپر تثنیہ واحد کو اختیار کری اور تثنیہ کو
کو زوکر کرے جائز ہے کہ باعتبار شہرت قلہ کے بمعنی ٹہلیا کے نزدیک اعراب بادیہ کے یا اور کسی مصلحت
سے ذکر تثنیہ اختیار فرمایا ہو اور وہ جو وجہ ثالث جواب مین لکہا ہی کہ بڑا مشکا مراد لینے مین سب احتمالات
ٹہلیا اور پیالے اور مشک کے آجاتے ہین بخلاف ٹہلیا وغیرہ کے کہ اسمین مشکا نہین آتا تو اسلئے بڑا
مشکا مراد لینا متعین ہوا انتہی خلاصۂ کلامہ جواب اسکا یہہ ہی کہ اگر لفظ مشترک ہو درمیان ایک شی محیط کے
اور اشیاء محاطہ کے تو ظاہر ہے کہ معنی شی محیط مراد لینے مین وہ اشیاء محاطہ بھی ضرور آجائین گی پس چاہیے
کہ ایسا اشتراک صحیح ہے نہو اسلئے کہ احتمال لینے معانی محاطہ کا یہانپر نہو سکیگا اور کسی نے اہل لسان عرب مین
سے قرینہ تعیین بعض معانی مشترک کا احاطہ بعض کو واسطے بعض کے نہین گردانا اور جب شارع کو بیان
تقدیر اُس پانی کا منظور ہے جو وقوع نجاست سی نجس ہوا اور وہ مقدار محتمل ہے کہ بقدر دو ٹہلیون کے
ہو پس احاطہ کر لینے مشکی سے احتمال مقدار دو ٹہلیون کا ساقط نہین ہو سکتا اور اسپر بلا شبہہ یہہ اعتراض
وارد ہی کہ اگر قلہ کو بمعنی راس جبل کے لیوین تو سب احتمالات معانی قلہ کے اسمین مندرج ہو جاتے ہین
پس اگر احاطہ کر لینے بعض معانی مشترک سی تعین اوس شی محیط کا لفظ مشترک فیہ مین لیا جاوے تو چاہیے
کہ اسجگہہ قلہ بمعنی راس جبل کے ہی لیوین اور یہہ دفع مؤلف کا کہ اسحدیث مین معنی راس جبل کے نہین
ہو سکتی واسطے ثبوت حدیث بیر بضاعہ کے حالانکہ اوسمین پانی بقدر چوٹی پہاڑ کے تہا اور باوجود اسکے
آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اوسکو نجاست پڑنے سے نجس نہین قرار دیا انتہی کافی نہین اسلئے
کہ اولاً تو بیر بضاعہ کو غیر جاری ہم تسلیم نہین کرتے بلکہ پہلے ہم ثابت کر چکے ہین کہ پانی اسکا جاری
تہا پس ماء راکد کو اوپر جاری کے کیونکر قیاس کر سکین اور ثانیاً بر تقدیر تسلیم عدم جریان بیر بضاعہ
کے کہا جائیگا کہ حدیث صحیح لا یبولن احدکم فی الماء الدائم الخ اور حدیث اذا وقع الکلب فی اناء
احدکم الخ منافات ظاہر رکہتی ہے ساتھہ حدیث بیر بضاعہ کے اور احتمال تنسیخ بیر بضاعہ کا ساتھہ
حدیثین مذکورین کے راجح ہی کما مر پہر اوسکی جہت سی عدم صحت اخذ قلہ کا بمعنی راس جبل کے کسطرح
ہو سکیگا اور یہہ جو کہا کہ سوال ہی فلاۃ اور صحرا کے پانی سے تہا نہ چوٹی پہاڑ سی اور اسپر یہہ
مصرع لکہا ع برین عقل و دانش بباید گریست ؛ انتہی ذرا منصفین کو التفات چاہیے کہ مؤلف

نے یہاں محل پر یہ عبارت لکھ کر کہ اپنا علم و فہم و تدین و تہذیب ظاہر کیا ہے کہ قلہ کو بمعنی رأس
جبل کے لیتے ہیں سوال رأس جبل سے ہو جائیگا جب فہم ہے پھر اس فہم پر دعوی انہی غریب ہے
حدیث مذکور میں تو یہ ہے کہ سائل نے نجاست یا طہارت اس پانی کے سے جو صحرا میں ہوتا ہے
اور درندے وغیرہ پانی پیتے ہیں سوال کیا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے جواب میں
فرمایا کہ اگر پانی بقدر دو قلتوں کے ہو تو نجس نہ ہوگا اب ماؤل کہتا ہے کہ یہاں پر دو قلتوں
سے مراد یہ ہے کہ اگر پانی بقدر دو چوٹی پہاڑ کے ہو تو نجس نہ ہوگا اب یہاں پر مولف مجتہد کو
یہ احتمال کیونکر پیدا ہوا کہ قائل اس توجیہ کا یہ سمجھا ہے کہ سوال رأس جبل سے تھا اور
اگر ایسی ہی لی انصافی ٹھہری تو وہ قائل بھی کہیگا کہ تم نے جو قلہ کو بمعنی مشکی کے لیا تو اسپر
بھی یہ وارد ہے کہ سوال تو صحرا کے پانی سے تھا اور ہجر کے مشکوں سے تھا تمنی صحرا کے
مشکے کیوں مراد لیں ثانیاً یہ کہ ہمنے تسلیم کر لیا کہ حدیث مذکور میں قلہ کو بمعنی رأس جبل کی بجہت
حدیث بیر بضاعہ کے نہیں لے سکتے لیکن احتمال قامت انسان اور کوہان شتر اور اعلی ہر شے
تو مساوی بیر بضاعہ کے نہیں ہے اور باقی احتمالات کہ ہر ایک معنی انہیں سے محیط ہے پس انہیں سے کوئی سے معنی
مراد لیے جاویں اور تعیین قلہ کی بمعنی مشکی کے نکیجاوے پس ثابت ہوئی یہ بات کہ حدیث قلتین کے
ہرگز قابل احتجاج نہیں ہے اور باطل ہوئی دعاوی صرف مولف معیار کے اور واضح ہو گیا حق
للہ سبحانہ الحمد علے ذلک **قال صاحب التنویر** اور ایک وجہ اور حدیث قلتین پر عمل نکرنیکی
یہ ہے الخ **قال مولف المعیار** اولا تو حدیث الماء طہور میں لفظ ماء کا عام ہی نہیں الخ
اقول یہ جو بعض علماء حنفیہ نے فرمایا کہ حدیث الماء طہور الخ میں لام عہد خارجی ہے
بقرینہ ذکر کے بیچ سوال کے اور لام عہد مرجح ہے بنسبت لام جنس و استغراق کے پس ماء
مذکور حدیث میں عام نہوگا راقم الحروف کہتا ہے اتنی بات مسلم ہے کہ حدیث مذکور میں عموم
ماء کا مراد نہیں ہے لیکن نہ اسجہت سے کہ لام داخلہ اسپر واسطے عہد خارجی کے ہے بلکہ اسجہت سے کہ
اس حدیث میں اور حدیث مستیقظ میں اور حدیث لا یبولن الخ میں تعارض واقع ہوا تو بجہت
رفع تعارض کے لفظ ماء کو جو عام تھا محمول کر لیا اوپر خاص کے اور جس وقت صیغہ ماء کا
بسبب دخول لام استغراق کے عام ہوا اگرچہ مجتہد نے بنا بر اجتہاد اپنے کے واسطے رفع تعارض کے

تخصیص اسکی کرلی پس بلحاظ عموم لفظ منصوص کے حدیث قلتین کے معارض ہوا اور حدیث
قلتین کے بجہت ضعف کی جسکا بیان منفصلاً گزر چکا مخصص اوسکی نہین ہوسکتی پس بالضرور
بحکم تعارض کے کہ راجح کو ترجیح دیجاتی ہے اور مرجوح کو ترک کیا جاتا ہی عمل حدیث قلتین
پر ترک کیا جائیگا یہی معنی ہین کلام مؤلف تنویر الحق کے قال فی العنایۃ فان قلت العبرۃ عندنا
لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فکیف اختص عموم قولہ علیہ السلام الماء طہور لا ینجسہ شیٔ بسببہ الذی
کان ورود الحدیث فی حقہ ہو بئر بضاعۃ قلت انما لا یخص عموم اللفظ بسببہ اذا لم یرد ما یخصصہ
مثلہ فی القوۃ وقد ورد ہاہنا ما یخصصہ وہو یساویہ فی القوۃ وہو حدیث الاستیقاظ وقولہ علیہ السلام
لا یبولن احدکم فی الماء الدائم الخ وانما خصصناہ بہذین الحدیثین دفعا للتناقض وذلک
لان الحدیثین اذا تعارضا وجہل تاریخہما یجعلان کانہما ورداہما معا ثم بعد ذلک ان امکن العمل
بہما یحمل کل واحد منہما علی موضع یمکن وان لم یمکن الحمل یطلب الترجیح وان لم یمکن الترجیح
یتساقطان وہہنا امکن العمل بہما بشہادۃ نقلۃ الاحادیث علی ما قلنا فعملنا کذلک لہذا
فکان ہذا من باب الحمل لدفع التناقض لا من باب التخصیص بالسبب انتہی وہکذا فی البحر نا قلا عن
السراج الہندی وصاحب المعراج اور یہہ جو مؤلف معیار نے توضیح وتلویح سے نقل کیا ہی کہ اصل
لام تعریف مین عہد ہی اسکی معنی یہہ ہین کہ باعتبار حصول فائدہ جدیدہ کے لام عہد راجح ہی چنانچہ
دلیل مذکور اوسکی اسپر دلالت صریحہ رکھتی ہے اور باعتبار شمول افراد کے جس محل مین شمول
مقصود ہو راجح لام استغراق ہی اور دوسری وجہ ترجیح استغراق کی یہہ ہے کہ لام عہد مین مذکور
معلوم ہونا مدخول لام کا ضروری ہی بخلاف استغراق کے پس دلالت لام عہد کی محتاج ہوئی طرف
قرینہ کے اور لام استغراق دال ہوا بلا قرینہ تیسری یہہ کہ استعمالات شارع مین استغراق ہی اصل ہے
اسلئی کہ مقصود شارع کا تعمیم احکام ہی واسطی مکلفین کے اور عہد خارجی اسکی منافی ہی قال
فی مسلم الثبوت وشرحہ لبحر العلوم ثم الراجح العہد الخارجی لافادتہ فائدۃ جدیدۃ وکون الذکر
سابقا قرینۃ علیہ ثم الراجح الاستغراق للاکثریۃ فی موارد الاستعمال خصوصا فی استعمال الشارع انتہی
وقال بحر العلوم فی شرحہ ثم المختار عند جماہیر مشائخنا بل مشائخ الشافعیۃ والمالکیۃ بل الحنبلیۃ
ایضا علی ما ہو الظاہر ان المدخول حقیقۃ فی الاستغراق عند مقارنۃ اللام کما ان بدونہا

مشروط بجمیع شرائط پس جس وقت استعمالات شارع میں لام واقع ہو اور اوسمیں عموم مقصود ہو تو
سب اہل عربیت کے نزدیک نہایت حقیقت ہونا استغراق کا تو بھی باجماع ہے اور معنی ماہیت
عہد خارجی کے یہ ہیں کہ سوا استعمال شارع کے عہد ذہنی ہے بشرطیکہ معہود پہلے مذکور ہوا
معہود ہو مخاطب کو اور استعمال شارع میں ماہیت اور حقیقت لام استغراق ہی پس جو لازم ہوئی منافات
تو ہی کلام میں اور کلام صاحب مجیب میں اور دفع ہوا اعتراض ذلک کا اور وہ جو کلام مولف تنویر
الحق سے اعتراف ہونے لام کا واسطے عہد خارجی کے نقل کرکے الزاماً کلام کیا ہے مگر مصنف نے
اسلئے کہ مولف تنویر الحق نے حدیث مذکور میں اتیاناً للبعض مظاہر الحق میں یہہ بات کہی تھی تحقیقاً
اور اسکے کلام تحقیقاً کیا ہے فاذ تنفع المناقشۃ اور وہ جو تائید عہدیت لام میں کلام مولوی
احمد علی صاحب سہارنپوری کا نقل کیا ہے وہ ہمپر قابل احتجاج نہیں اسواسطے کہ منزلت علمی اونکی
وہ نہیں کہ انکا کلام ہمپر حجت ہو خصوصاً جسوقت ہمارا کلام موافق ہو صاحب عنایہ بحرالرائق
اور معراج وغیرہ کے باقی رہا کلام کلام ابراہیم حلبی میں تو اسکا جواب تحقیق سابق سے واضح ہو گیا
کہ ماہیت عہد علی الاطلاق صحیح نہیں ہے باعتبار لغت کے سوا استعمال شارع کے عہد مرجح
ہے اور استعمال شارع میں چونکہ عموم احکام مقصود ہے لہذا اکثر اور مرجح اور حقیقت لام استغراق
ہی ہے جبتک کہ کوئی قرینہ تعیین اور تخصیص حکم کا ساتھ بعض کے موجود نہو اسواسطے اصل
اصول نے یہہ قاعدہ معین کیا ہے العبرۃ لعموم اللفظ لا لخصوص السبب پس احکام شرع میں فقط
سوال سائل قرینہ واسطے تخصیص حکم کے ساتھ مورد حکم کے نہیں ہوتا البتہ ممکن ہے کہ سوال سائل
میں جو مسئول عنہ مذکور ہو اوسکی تعیین لام عہد سے کریں پس یہہ قرینہ نہوا مگر صحت اخذ لام کا واسطے
عہد کے نہ لزوم کا اور عموم احکام کا من حیث الشرع اصل ہے جبتک کہ کوئی قرینہ تعیین کا
موجود نہو پس اسکے مدعی تخصیص کو کوئی قرینہ تخصیص بیان کرنا چاہیئے نہ مدعی عموم کو کہ وہ
موافق اصل کے کلام کرتا ہے اور اگر بقرینہ سوال اسیطرح جواب میں تعیین ہوا کرے تو ہم کہتے
ہیں کہ حدیث قلتین میں سائل نے سوال کیا تھا اوس پانی سے جو صحرا میں ہوتا ہے اور اوسمیں
درندہ اور بہائم پانی پیتے تھے پس جواب میں رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب
پانی بقدر قلتین کے ہو تو نجس نہیں ہوتا تو یہاں پر چاہیئے کہ لام تعریف ماء کی اوپر واسطے عہد

کے ہو اور مراد اوس سی وہی پانی ہو جس سی سوال کیا گیا تہا پس حضرات شافعیہ گہرون کے
اور مساجد کے پانی کو ساتہہ حکم اس حدیث کی کیونکر پاک کہتے ہین اور عبارۃ النص حدیث
مذکور مین کسطرح داخل کرتے ہین فما ہو جوابکم فہو جوابنا **قال صاحب التنویر** جبکہ نہوی کوئی
تقدیر پانیکی الخ **قال مؤلف المعیار** اصل شبہہ ہمارا حنفیون پر تہا الخ **اقول** باللہ سبحانہ التوفیق
معترضین غیر مقلدین اور طاعنین امام اعظم کو یہہ دعوی تہا کہ مذہب حنفیون کا تطہیر حوض عشر
فی عشر مین راجع طرف کسی اصل شرعی کے نہین ہی بخلاف مذہب شافعیہ کے قلتین مین کہ
وہ ثابت ہی ساتہہ حدیث صحیح کے پس مسئلہ حوض مین بہی لوگونکو مثل اور مسائل کے تقلید
ائمہ حنفیہ نچاہیے اسکے جواب مین مؤلف تنویر نے یہہ بات ثابت کی کہ مذہب شافعیہ کا طہارت
قلتین مین راجع طرف اصل صحیح معتمد علیہ کے نہین ہی اسواسطی کہ حدیث مذکور بوجوہ مذکورہ
قابل احتجاج نہین اور قول طہارت حوض عشر فی عشر معتمد ہی اوپر اصل صحیح شرعی کے کہ وہ قول
ہے مجتہد کا جو راجع ہی اس محل مین طرف سنت کی اور مبین ہی اوسکا کما سیجی تفصیلہ پس یہہ
کہنا مؤلف معیار کا کہ اس محل مین قلتین پر اعتراض کرنا صاحب تنویر کا نے محل ہی ہماری
اصل شبہہ کا جواب نہین ہی بیمحل ہی اسواسطی کہ بیان ضعف حدیث قلتین کا واسطی ابطال ایک
جزو دعوی معترضین کے ہی اور اثبات رجوع تقدیر عشر فی عشر کا طرف قول مجتہد کی کہ
وہ ماخوذ ہی سنت سی ابطال ہے جزو ثانی کا اور یہہ دعوی کرنا کہ ہمکو فقط تقدیر عشر فی
عشر پر اعتراض کرنا مقصود ہی اور اثبات قلتین سی کچہہ غرض نہین ہمنی مدعی سی قبول
کیا لیکن ہمنی فقط اس معترض کا جواب نہین دیا ہی بلکہ جو کوئی مثبت قلتین اور منکر تقدیر
عشر فی عشر ہے ہم اوسکا جواب دیتے ہین اوسکی ضمن مین فقط منکر تقدیر مذکور کا بہی رفع
اشتباہ ہو جائیگا اس تقدیر پر منکر تقدیر خود غوغائی عبث کرتا ہی اوسکو اپنی بات کے
جواب مین نظر کرنا چاہیے اور شی زائد جواب ہی مثبت قلتین کا اوسکو غوغا کیون کہتا ہے
اب آئی ہم اصل دعا پر کہ تقدیر عشر فی عشر جو حنفیہ کے نزدیک معتبر ہی بنا اوسکی اوپر
ہی کہ امام ابو حنیفہ اور امام شافعی بلکہ اکثر علماء رحمہم اللہ تعالی فرماتی ہین کہ آب کثیر دائم
ساتہہ وقوع نجاست کی نجس نہین ہوتا جبتک اوسکا مزہ یا رنگ یا بو متغیر نہو اور آب قلیل

نہر کے نجس ہو جاتا ہی اور مستند ان صاحبون کی احادیث صحیحہ ہین کہ تفصیل اوسکی بیان پر منجر اختصار و عدم
احتیاج نہین کیجاتی قال ابن حجر فی فتح الباری تحت حدیث الحوض الکبیر وہذا محمول علی الورود القلیل
عند اہل العلم لا اختلاف بینہم فی حد القلیل وقد تقدم قول من لا یعتبر الا التغیر وعدمہ انتہی پہر اختلاف
پڑا اس امر مین کہ آب کثیر کو نسا ہی اور قلیل کو نسا امام شافعی فرماتے ہین کہ بقدر قلتین کے کثیر ہی اور
امام ابو حنیفہ فرماتے ہین کہ کثیر وہ ہی جسمین اثر نجاست کا ایک جانب سی طرف دوسری جانب کی
نہ پونہچی پہر نجاست نہ پونہچنے اثر کی روایت مشہور مین امام ابی حنیفہ اور صاحبین سی یہہ ہے کہ
تحریک ایک جانب سی دوسری جانب آب کی حرکت نکری اور متاخرین نے نجاست وصول نجاست
مین اختلاف کیا بعض نے مثل ابی نصر بن محمد بن سلام کے تفسیر اوسکی یون کی ہی کہ کہ ورت جو ایک
جانب آب مین بجہت غسل کرنیکے پیدا ہووی وہ دوسری جانب تک نہ پونہچی اور ابو حفص کبیر جو شاگرد
خاص ہین امام محمد کے وہ فرماتی ہین کہ زعفران وغیرہ یعنی کوئی رنگ دار شی اوسمین ڈالی جاوی پس
اگر رنگ ایک طرف سی دوسری طرف کو نہ پونہچے تو یہہ علامت ہی عدم وصول نجاست کی اور ابو سلیمان
جوزجانی فرماتے ہین کہ اگر محل وقوع نجاست مین عرض دخول پانی کا اور وہی مساحت کی عشر فی عشر
ہو تو وصول نجاست نہوگا اور اگر اس سی کم ہی تو ہوگا اور نوادر مین ایک روایت امام محمد سی یہی ہے
اور بعض بلکہ اکثر علماء مرجحین جو فی الجملہ مجتہد ہین انہون نے اسی روایت کو اختیار کیا ہی اور اسی پر
فتوی دیا ہے قال فی الشامی المختار خانیۃ ناقلا عن المحیط وغیرہ یجب ان یعلم ان الماء الراکد
اذا کان کثیرا فہو بمنزلۃ الماء الجاری لا یتنجس جمیعہ بوقوع النجاسۃ فی طرف الا ان یتغیر لونہ او طعمہ
او ریحہ علی ہذا اتفق العلماء وبہ اخذ علماؤنا المشائخ رحمہم اللہ تعالی وان کان قلیلا فہو بمنزلۃ الجاری والاوانی
یتنجس بوقوع النجاسۃ فیہ وان لم یتغیر احد اوصافہ وقال مالک رحمہ اللہ تعالی لا یتنجس ما لم یتغیر احد
اوصافہ وقال الشافعی رحمہ اللہ تعالی فی ماء دون القلتین مثل قولنا واذا بلغ قلتین او زیادۃ مثل
قول مالک رحمہ اللہ تعالی ثم لا بد من حد فاصل بین القلیل والکثیر فنقول اذا کان الماء بحیث یتخلص
بعضہ الی بعض بان تصل النجاسۃ من الجزء المستعمل الی الجانب الآخر کان قلیلا وان کان لا یتخلص
کان کثیرا واذا اشتبہ التخلص فالجواب فیہ کالجواب فیما اذا لم یتخلص ثم اتفقت الروایات عن ابی حنیفۃ
وابی یوسف ومحمد رحمہم اللہ تعالی فی الکتب المشہورۃ ان التخلص یعتبر بالتحریک اذا حرک طرف منہ ان لم

يتحرك الطرف الآخر فهو مما لا يخلص وإن تحرك الطرف الآخر فهو مما يخلص ليستدل بوصول الحركة إلى
الجانب الآخر على أن النجاسة وصلت إليه وبعدم وصول الحركة على أن النجاسة لم تصل إليه
والمتأخرون اعتبروا الخلوص بشيء آخر فعن أبي نصر بن محمد بن سلام رحمه الله تعالى أنه قال إن كان
الإجمال لو غسل فيه يمكن إصابة الجانب الذي اغتسل ووصلت الكدرة إلى الجانب الآخر فهو مما يخلص
بعضه إلى بعض وإن لم يخلص الكدر اعتبر الخلوص بشيء آخر وهو التشبع فقال يلقى فيه الشبع من جانب
فإذا ظهر الشبع من الجانب الآخر فهو مما يخلص بعضه إلى بعض وأبو سليمان الجوزجاني رحمه الله تعالى
كان يقول إن كان عشرا في عشر فهو مما لا يخلص وإن كان أقل فهو مما يخلص وعن محمد رحمه الله تعالى
في النوادر أنه سئل عن هذه المسألة فقال إن كان مثل مسجدي هذا فهو مما لا يخلص بعضه إلى بعض
فلما فتح المسجد كان ثمانيا في ثمان في رواية وعشرا في عشر في رواية واثنا عشر في اثنا عشر في
رواية وقالت المشائخ أخذوا بقول أبي سليمان وقالوا إذا كان عشرا في عشر فهو كثير وفي شرح
الطحاوي وعليه الفتوى انتهى مع بعض اختصار اب محل غور ہے کہ یہہ جو متاخرین نے علامت وصول
نجاست مین اختلافات مذکورہ اپنی فہم اجتہادی سے کئی ہین یہہ حقیقت مین سب تفسیرین مذہب
امام ابی حنیفہ رح کی اسواسطے کہ اصل مذہب امام اعظم کا مارکثیر مین یہہ تہا کہ خلوص نجاست ایک
جانب سی دوسری جانب کو نہوا اور اس عدم خلوص کے پہچان خود امام اور صاحبین نے ساتہہ پہنچنی
تحریک ایکجانب کے دوسری جانب تک بیان فرمائی لیکن اس بیان سے ابھی رفع اجمال خصوصا نظر مقلدین
عوام مین کرا نہوئی تہی اسلئی کہ تحریک موافق قوۃ محرک کی اور صدمہ تحریک کے باہم مختلف ہوتی ہی
ایک تحریک وہ ہے جس سے دو گز تک بہی حرکت نہ پہنچیگی اور ایک وہ ہی جس سے پچاس گز تک صدمہ
پہنچیگا پس مقلد کے نزدیک مقدار قوت تحریک متعین نہوی کہ جس سے وصول اور عدم وصول نجاست
مین ایکجانب سی دوسری جانب تک تفرقہ کرے لہذا متاخرین مجتہدین نے اس مذہب مجمل اور قول
مبہم کی تفسیرین کین بعض نے کہا کہ اسکو ساتہہ رنگدار چیز کے معلوم کرو بعض نے کہا وصول کدورت
سی دریافت کرو بعض نے کہا کہ یہہ امر ساتہہ مساحت کی متعین ہوگا یعنے مقدار عشر فی عشر مین وصول
نجاست ایکجانب سی دوسری جانب تک نہین ہوتا یعنی تحریک متوسط جسوقت محرک متوسط سی
واقع ہو تو صدمہ تحریک دس ذراع شرعی تک پہنچتا ہی اب کسی کو عوام مقلدین مین سی اشتباہ

بجہت اختلاف تحریک اور قوت محرکین کے اس مقدار آب میں کہ جسمیں دو سوا نجاست ایک
جانب سے مستہلک دوسری جانب کی نہیں ہوتا ہو نہ باقی رہا اور قول مجمل امام ہمام متفصل ہو گیا
اور راہ منسد ہو گیا اور وہ لوگ جو اس محل میں قول امام کے منکر ہیں سب مجتہدین ارباب
تخریج ہیں انکو تفسیر قول مجمل امام کی جائز ہے کلام سابقا اور چونکہ طبقات مجتہدین کو بھی مشتمل
امام ابن الہمام وغیرہ سے نقل کر دیا ہی لہذا مکرر حاجت بیان نہیں بالکہ ایک روایت امام محمدؒ
کی بھی جو منقول ہے کتب نوادر سے بھی انکی موافق ہے اگرچہ رجوع امام محمدؒ کا اس سے منقول
ہے لیکن رجوع سے کچھ حرج ان اکابر کا نہیں اسلئے کہ یہہ حکم مبنی ہے انکی فہم اجتہادی پر امام محمدؒ
اونکے موافق ہوں یا نہوں اسیواسطے علامہ شامی اوپر قول در مختار کے جسمیں بعد نقل روایت
اکبر رای مبتلے بہ کی استدراک کرکے تحقیق علامہ عمر بن نجیم صاحب النہر الفائق کے موافق آرای
صاحبین متاخرین کے ذکر کی ہے قبول کرنا ابن الہمام اور ابن امیر الحاج اور ابن نجیم وغیرہ کا
اکبر رای مبتلے بہ طحطاوی سے نقل کرکے اسپر استدراک کرتا ہی اور کلام علامہ شیخ الاسلام
سعد الدین دیر سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے سو نقلین موافق تحقیق متاخرین کے جنہوں نے
اعتبار عشر فی عشر کیا ہے کلام اکابر فقہا سے نقل کی ہیں اور کہا ہی کہ کسیکو مقلدین میں سے
مخالفت اسکی درست نہیں اسلئے کہ یہہ صاحبین ارباب تخریج تھے جو یہہ لوگ فتوی دین ہم
مقلدین کو اوسی پر عمل کرنا واجب ہے اب پہلی عبارت در مختار سنو پھر کلام علامہ شامی اوسپر ملاحظہ
کرو قال فی الدر المختار والمعتبر فی مقدار الراکد اکبر رای المبتلے بہ فیہ فان غلب علی ظنہ
عدم خلوص النجاسۃ الی الجانب الآخر جاز والا لا ہذا ظاہر الروایۃ عن الامام والیہ رجع محمد
وہو الاصح کما فی الغایۃ وغیرہا وحقق فی البحر انہ المذہب وبہ یفتی وان التقدیر بعشر فی عشر لا
یرجع الی اصل یعتمد علیہ ورد ما اجاب بہ صدر الشریعۃ لکن فی البزازیۃ ان اعتبار العشر
انفع وارفق بالناس وفی حق من ابتلی بہ من العوام فینبغی ان یفتی بہ المتاخرون الا علام انتہی قال العلامۃ
الشامی لکن فی النہر الخ قد تعرض لہا فی البحر ایضا ثم رد وہا انا نحن بما صح من المذہب لا
بفتوی المشایخ والوجہ مع صاحب البحر واذا اطلعت علی کلامہا خرجت بذلک افادہ طحطاوی
اقول وہو الذی حفظ علیہ کلام المحقق ابن الہمام وتلمیذہ العلامۃ ابن امیر حاج لکن ذکر بعض

المحشين عن شيخ الاسلام العلامة سعد الدين الديري في رسالته القول الراقي في حكم بارز العساقي
انه حقق فيها ما اختاره اصحاب المتون من اعتبار العشر ورد فيها على من قال بخلافه ردا بليغا
واورد نحو مائة نقل ناطقة بالصواب الى ان قال شعر واذا كنت في المدارك عزاه ثم البصرت حاذقا لا
تمارى واذا لم تر الهلال فسلم للاماس راده بالابصار ولا يخفى ان المتاخرين الذين افتوا بالعشر كصاحب
الهداية وقاضي خان وغيرهما من اهل الترجيح هم اعلم بالمذهب منا فعلينا اتباعهم ويؤيده ما قدمه
الشارح في رسم المفتي واما نحن فعلينا اتباع ما رجحوه وما صححوه كما لو افتونا في حياتهم انتهى اور
علامہ عمر بن نجیم صاحب نہر الفائق نے صاحب بحر الرائق کو رد کیا ہی اور فرمایا کہ منقول امام
ابو اللیث وغیرہم من اہل الترجیح سی یہی ہی کہ فتوی اوپر قول متاخرین کے دیا جاوی اور یہی مختار ہی تمام
متاخرین کا اور نقل کیا کرمانی سی کہ ظاہر الروایۃ امام محمد سی یہی ہی اور قول کافی کو نقل کر کے اوسپر
رد کیا ہی اور کہا کہ اسمین ضبط نہین ہو سکتا خصوصاً عوام مومنین کو جو صاحب فہم و رای نہین ہین
اور اس کلام صاحب بحر کو کہ نہ عمل کیا جاوے مگر مذہب صحیح امام پر اور امام ابی حنیفہ سی روایت عشر
نے عشر کی مروی نہین منع کیا اور کہا کہ اکثر تفاریع فقہای اہل ترجیح کے مبنی ہین اوپر اعتبار
عشر فی عشر کے پس اگر انہون نے قول عشر نے عشر کو مختار نکیا ہوتا تو تفریعات اونکی کیونکر
صحیح ہوتی اس سی معلوم ہوا کہ اہل ترجیح پر واجب نہین کہ قول امام ہی پر فتوی دین بلکہ جیسا
مناسب مصلحت مومنین کی دیکھین اوسپر فتوی دین کما قال فی النہر الفائق ثم هذا اي اعتبار
العشر هو مختار عامة المتاخرين قال ابو الليث وعليه الفتوى وقال الكرماني في ايضاحه انه
الظاهر عن محمد الا ان المصرح به في غير موضع ان الظاهر عن الامام وهو الصحيح التفويض الى رأي
المستفتي به وفي كافي الحاكم الشهيد عن ابي عصمة كان محمد يوقت بعشرة في عشرة ثم رجع الى
قول الامام وقال لا اوقت فيه شيئا وانت خبير بان اعتبار العشر اضبط لا سيما في حق من
لا راي له من العوام فلذا اختاره الائمة الاعلام وقوله في البحر انه لا يعمل الا بما صح عن الامام
ولم يصح عنه اعتبار العشر بل ولا عن محمد كما علمت ممنوع بانه لو كان كما قال لما ساغ لهم الخروج
عن ذلك المقال كيف وقد اعترف ان اكثر تفاريعهم على اعتبار العشر في العشر قال ولو
فرع على اعتبار غلبة الظن فيوضع مكان لفظ عشر في كل مسئلة كبيرا وكثيرا انتهى اب محل انصاف

ہے جیسے حضرت امام ابو حنیفہ اور ابو سلیمان جوزجانی اور امام حماد اور فقیہ ابو اللیث اور قاضی خان
اور صاحب ہدایہ اور صاحب کنز وغیرہم من المجتہدین فی المسائل و من اہل الترجیح اور علماء متاخرین کسی امر
موافق مصلحت مومنین کے بروایت سہولت اور عموم بلوی کے بفہم اجتہادی اپنی کے قول امام کی تفسیر
تعیین کر کے فتوی دیں پس مقابل ہیں ان اکابر مجتہدین کے قول ابن الہمام اور صاحب بحر وغیرہ کے قابل
اعتبار و قبول ہے باآنکہ یہ صاحبین باب مہم المفتی میں اسکی مصلحت ہو چکے ہیں کہ ہمکو فتوی دینا
موافق فتوی ان اکابر ہی کے چاہیئے اور اونکے فتوی کے مقابل میں ہماری فتوی کا کچھ اعتبار نہیں
پس یہ جو مولف معیار مبسوط اور مختصر کرخی اور شرح الطحاوی سے نقل کرتا ہے کہ ظاہر الروایۃ امام ابو حنیفہ
سے یہی ہے کہ معرفت خلوص نجاست حوالہ کرتے تھے اوپر رای مبتلا بہ کے انہیں ہمکو کچھ مضر نہیں اگر کہیے
کہ ہمنے اسکو تسلیم کر کے کہہ یا کہ مجتہدین فی المسائل اور مرجحین نے تعیین خلوص نجاست ساتھ عشر فی عشر
کے بفہم اجتہادی اپنی کی ہے اور اوفق ساتھ مصلحت کے اور انسب واسطے عامہ مومنین کے بھی ہے
علاوہ یہ کہ اسکا ظاہر الروایۃ ہونا منافی اعتبار تحریک کی ظاہر الروایۃ ہو سکتی نہیں ہے چنانچہ فتاوی
تاتارخانیہ سے دونوں کا ظاہر الروایۃ ہونا ظاہر ہے پس اعتبار عشر فی عشر کے تفسیر اور تعیین ہوا اعتبار
تحریک کے اور وہ اعتبار تحریک مذہب امام ہے پس عشر فی عشر جو تعیین ہے اوسکی بعینہ مذہب
امام ہوا اسیر چہ حال ہے قول کافی اور غایۃ البیان کا کہ مولف معیار اقوال انکے کو بحر الرائق سے نقل
کرتا ہے اور باقی جواب کلام صاحب بحر کا عبارت نہر الفائق اور کلام علامہ سعد الدین تفتازانی سے کہل چکا ہے
اسلئے ہم تفصیل میں ترک تطویل کرتے ہیں اور قول اشباہ والنظائر کو مولف نے بحث نقل کیا وہی صاحب
مولف اشباہ میں جو جواب اونکا کلام منتقل بحر الرائق میں دیا گیا وہی جواب ہے قول اشباہ کا اور اگرچہ اس تحقیق سے
جواب باقی کلام مولف کا بطرز اجمال اوپر ذکر کی منصف کی واضح ہو چکا ہے لیکن بنظر احتیاط چیزی چیزی اور
اشارہ کیا جاتا ہے تتمہ جو مولف نے کلام بحر العلوم اور شرح مشکوۃ شیخ عبد الحق دہلوی سے نقل کیا کہ ظاہر الروایۃ امام سے
یہ ہے کہ اعتبار کرتے تھے اکبر رای مبتلا بہ کو اور روایات آخر میں یہ ہے کہ اعتبار کرتے تھے تحریک کو مخالف
ہماری مدعا کے نہیں اسلئے کہ وہ روایت اعتبار تحریک کی جو خود مولف امام سے نقل کرتا ہے اگرچہ زعم مولف
میں ظاہر الروایۃ نہیں ہے لیکن ہمنے تاتارخانیہ سے نقل کر دیا کہ وہ بھی ظاہر الروایۃ ہے اور مختار ہے امام ابو حنیفہ اور
ابو سلیمان جوزجانی اور فقیہ ابو اللیث اور قاضی خان اور صاحب ہدایہ وغیرہم من المجتہدین والمرجحین کے اور

عشر فی عشر تعیین اور تفسیر ہی اوسیکی یعنی ان اکابر نے تحریک متوسط محرک متوسط سے ساتھہ قوۃ متوسطہ
کے جب ملاحظہ کی تو دیکھا کہ اسصورت مین اثر نجاست کا ایکجانب سی دوسری جانب تک بقدر کمتر دس ذراع
شرعی کے پونچتا ہے اور مقدار دس ذراع مین نہین پونچتا اور جب نقل کرنے مولف سی کلام شیخ عبد الحق
کو یہہ امر ظاہر ہے کہ اعتبار تحریک بھی مروی ہی امام سی پس زیادہ تر تائید ہماری با قرار مولف ہوگئی اور یہہ
جو مولف جا بجا کہتا ہے کہ اعتبار عشر فی عشر مذہب امام نہین ہے مذہب متاخرین ہے اور مقصود اوسکا یہہ ہی
کہ جسوقت یہہ مذہب امام نہ ٹھہرا تو عمل کرنا اسپر چھوڑ دینا ہوگا مذہب امام کو اور چونکہ یہہ متاخرین مجتہد
مطلق صاحب مذہب نہین ہین تو انکا قول ادلہ شرعیہ سی خارج ہوگا اور بدعت سیئہ قرار پائیگا تو جواب
اسکا یہہ ہے کہ ہنوز مولف معیار کو اصطلاحات فقہا پر اطلاع نہین ورنہ مذہب متاخرین کو علیحدہ مذہب امام
سے نہ سمجھتا اور توہم خارج ہونیکا ادلہ ارپہہ سی نکرتا یہہ جو زبان زد ہی فقہا کا کہ یہہ مذہب ہے امام ابی
یوسف کا یا امام محمد کا یا امام زفر کا یا متاخرین کا اسکی یہہ معنے نہین ہین کہ یہہ مذہب امام ابی حنیفہ
نہین ہے اور مخالف ہے مذہب اونکے کے بلکہ مذہب ان اکابر کا بعینہ مذہب امام ہی اور وجہ
نسبت کرنے مذاہب کی طرف ان اکابر کی اور نہ نسبت کرنیکی طرف امام کے یہہ ہے کہ امام ابی حنیفہ سی
جو موافق اصول مجتہدہ اور قواعد مقررہ اونکے کے کسی مسئلہ خاص مین کئی رائین مذکور ہوئین اور انہون
نے بعد ذکر کرنیکے اپنے تلامذہ سے اپنے نزدیک اختیار کرنا کسی رای کا بیان فرمایا پھر کبھی تو ایسا
ہوا کہ تلامذہ اونکے اس اختیار مین شریک اور مساعد امام ہوئی تو کہا جاتا ہی کہ یہہ مذہب متفق علیہ ہے
امام اور اصحاب اونکی کا اور کبھی ایسا ہوا کہ تلامذہ مجتہدین امام نے خلاف رای مختار امام کے رای آخر کو
بجہت ادراک قوت دلیل کے پسند کیا اور اس امر مین بھی امام کیطرف سی وہ صاحبین مجاز تھے پس اسصورت
مین رای مختار امام کو مذہب ابی حنیفہ اور رای مختار تلامذہ کو مذہب ابی یوسف اور مذہب محمد اور مذہب زفر
وغیرہم کہا گیا اور کبھی ایسا ہوا کہ بعض اقوال کی تفصیل اور تعیین قول امام اور تلامذہ امام مین مذکور نہی
پس بعض متاخرین مجتہدین نے جو موافق قواعد شرع کے لیا وقت تفسیر اور تعیین قول مجمل امام کی رکھتے
تھے تفسیر اور تعیین اوسکی کی اور وقت مجمل ہونے اس قول کے عمل اوسپر بدون تعیین محتملات کے تھا اور
جب متاخرین نے اوسکی تفصیل اور تعیین کردی اور اوسکو ساتھہ علامات وغیرہ کے واضح کردیا تو پھر عمل
اوسپر بسبیل امتیاز اور تعیین ہوا جیسی کہ مسئلہ حوض مین کہ ائمہ ثلاثہ سی ایک روایت ظاہرہ اعتبار تحریک

کے مسئول تھے اور جب تک زندہ رہے انکی نسبت تو اجتہاد ہی انکی نسبت یہ تحریک رہی
تھا جب انکے تلامذہ نے مثل ابی سلیمان جوزجانی اور ابی سلمہ وغیرہما کے اسکی اہتمام کو اٹھا دیا یعنے
بہت اختلاف مراتب تحریک اور قوت محرکہ کی جو دخول اثر نجاست میں اشتباہ پڑتا تھا کہ کبھی تو
اثر نجاست پہنچ جاتا تھا اور کبھی دس گز تک بھی نہیں پہنچتا تھا اس اشتباہ کو ساتھ لحاظ توسط
تحریک اور قوت محرکہ کے باعتبار مساحت عشر فی عشر کے رفع کر دیا کہ اب کسیکو عوام و خواص مومنین میں سے
اشتباہ بیچ دخول اثر نجاست کے ایکجانب سے دوسری جانب تک نہیں رہا تو اجملہ صورت ایضاح و تفصیل
کو کہیں گے کہ یہ مذہب متاخرین ہے اور صورت اجمال کو کہیں گے کہ یہ مذہب ائمہ ثلثہ ہے مثلاً اور اسی
طرح کبھی ایسا ہوا کہ امام نے اپنے زمانہ میں ایک حکم اختیار کیا اور اونکے بعد والوں نے تلامذہ انکے
یا متاخرین نے حکم آخر اسی مسئلہ کا جو مختار امام تھا بسبب تغیر زمانہ کے اور احوال مومنین کے ارفق
للناس اور اصلح للمومنین سمجھا تو ایسی صورتمیں مثلاً کہا گیا کہ یہ مذہب متاخرین ہے اور وہ مذہب امام ہے
غور کرو کہ اس تقدیر پر مذہب متاخرین مثلاً مذہب امام سے علیحدہ کب ہے بلکہ اقوال غیر امام جو حقیقت میں
مبنی ہیں اوپر قول امام کے اور معتمد ہیں اونکی قواعد ممہدہ پر مندرج ہونگے مذہب امام ہیں کہ وہ ایک
حجت ہے حجج اربعہ شرعیہ سے اور بدعت ہرگز نہونگی قال العلامۃ الشامی فی حاشیتہ علی الدر المختار واما اذا
حکم الحنفی بمذہب ابی یوسف او محمد او نحوہما من اصحاب الامام فلیس حکما بخلاف رایہ ورآئہ لان اصحاب
الامام قالوا بالقول الا قد قال بہ الامام کما اوضحت ذلک فی شرح منظومتی فی رسم المفتی عند قولی فیہا واعلم
بان عن ابی حنیفۃ جاءت روایات عدت منیفۃ اختار منہا بعضہا والباقی یختار منہا سائر الرفاق فلم یکن
لغیرہ جواب کما علیہ اقسم الاصحاب انتہی وقال فی الدر المختار فحینئذ قال الاصحاب ان توجہ لکم دلیل فقولوا بہ
فکان کل بما قد بروایۃ عنہ وترجیحہا انتہی قال علیہ العلامۃ الشامی ای فلیس لاحد منہم قول خارج عن اقوالہ
ولذا قال فی الولوالجیۃ من کتاب الجنایات قال ابو یوسف ما قلت قولا خالفت فیہ ابا حنیفۃ الا قولا
قد کان قالہ وروی عن زفر انہ قال ما خالفت ابا حنیفۃ فی شیء الا قد قالہ ثم رجع عنہ فہذا اشارۃ الی
انہم ما سلکوا طریق الخلاف بل قالوا ما قالوا عن اجتہاد ورأی انبا عما قالہ استاذہم ابو حنیفۃ وفی اخر
الحاوی القدسی واذا اخذ بقول واحد منہم یعلم قطعا انہ یکون آخذا بقول ابی حنیفۃ فانہ روی عن جمیع
اصحابہ من الکبار کابی یوسف ومحمد وزفر والحسن انہم قالوا ما قلنا فی مسئلۃ قولا الا وہو روایتنا عن

ابی حنیفة واقسموا علیه ایمانا غلاظا فلم یتحقق فی الفقه جواب ولا مذهب الا له کیف کان وما نسب الی غیره
الا بطریق المجاز للموافقة انتهی فان قلت اذا رجع المجتهد عن قول لم یبق قولا له بل صرح فی قضاء البحر بان
ما خرج عن ظاهر الروایة فهو مرجوع عنه وان المرجوع عنه لیس قولا له وفیه عن التوشیح ان ما رجع عنه
المجتهد لا یجوز الاخذ به فاذا کان کذلک فما قاله اصحابه مخالفین لفتیه لیس مذهبه فحینئذ صارت اقوالهم
مذاهب لهم مع انا التزمنا تقلید مذهبه دون مذهب غیره ولذا نقول ان مذهبنا حنفی لا یوسفی ونحوه
قلت قد یجاب بان الامام لما امر اصحابه بان یاخذوا من اقواله بما یترجح لهم منها علیه الدلیل صار ما
قالوه قولا له لابتنائه علی قواعده التی اسسها لهم فلم یکن مرجوعا عنه من کل وجه فیکون من مذهبه
ایضا ونظیر هذا ما نقله العلامة البیری فی اول شرحه علی الاشباه عن شرح الهدایة لابن الشحنة ونصه اذا صح
الحدیث وکان علی خلاف المذهب عمل بالحدیث ویکون ذلک مذهبه ولا یخرج مقلده عن کونه حنفیا
بالعمل به فقد صح عنه انه قال اذا صح الحدیث فهو مذهبی وقد حکی ذلک ابن عبد البر عن ابی حنیفة وغیره
من الائمة ونقله ایضا الامام الشعرانی عن الائمة الاربعة ولا یخفی ان ذلک لمن کان اهلا للنظر فی النصوص
ومعرفة محکمها من منسوخها فاذا نظر اهل المذهب فی الدلیل وعملوا به صح نسبته الی المذهب لکونه صادرا عنه
باذن صاحب المذهب اذ لا شک انه لو علم ضعف دلیله رجع عنه واتبع الدلیل الاقوی ولذا رد المحقق ابن
الهمام علی بعض المشائخ حیث افتوا بقول الامامین بانه لا یعدل عن قول الامام الا لضعف دلیله انتهی اور
وہ جو الزاما اعتراف مؤلف تنویر الحق کا ساتھ ہونے مذہب امام ابی حنیفہ کے بیچ تحدید آب کثیر کی تحریک
کو ترجمہ مشکوۃ سی نقل کیا ہے جواب اسکا تحقیق سابق سی کہل چکا کہ وہ دردہ جو مختار ہے متاخرین کا
قیمین اور تقسیر ہی اعتبار تحریک کی روایت مخالفہ اُس سی نہین پس اقرار کرنا صاحب تنویر کا ساتھ
اوسکی منافی مدعا اوسکے کی نہین ہے اور منصفین پر خوب واضح ہوا ہوگا کہ مؤلف معیار کو ساتھ ذکر کلمات نا
مناسبہ اور بعیدہ کی شان اہل علم سی تقلید ہوا و نفس گمراہ ہی یا صاحب تنویر الحق کو تقلید مولوی محمد شاہ
اور جن امور مین مؤلف کو صاحب تنویر پر طعنی ہین حال اوسکا معرض بیان مین کچھہ آچکا اور کچھہ آتا ہی منیر
منصف خود حق کو باطل سی امتیاز دیگا اور زیادہ کلمات دعاوی اور ہفوات بیجا زبان پر لانا وہ شیوہ
اہل علم سی بعید ہے اور جب ظاہر ہوا کہ اختیار عشر فی عشر جو علمای متاخرین سی واقع ہوا بعینہ مذہب
امام ہے اور داخل ہے بیچ اقوال مجتہد مطلق کے جسکا قول ایک حجت ہی حجج شرعیہ سی تو بدعت کیونکر ہوگا

پس باطل ہوا قول مولوی اسمٰعیل کا بیجا ایضاح اوسکے جو اوسنوں نے تحمید بیشمار فی مشرکو بدعت سیئہ قرار دیا
بلکہ قبل تمامی اولیاء کرام کو کہ عمدہ ترین مخلوقات ہیں بعد انبیاء ارباب اذکار و اشغال و مجاہدات ہیں کہ بہترین اشغال
عالم ہے بدعت حقیقی ٹھہرایا اور سب ائمہ دین اور اساطین شرع متین کو مبتدع اور ضال بنایا نعوذ باللہ منہا
و من جمیع ما کرہ اللہ تعالی اور باقی کلام مؤلف معیار کا جو اسباب میں رہا اوسکا جواب حصول اس کلام منقول
سے ظاہر ہے لفظاً لفظاً بیان کی حاجت نہیں لیکن اتنی بات پھر ضروری ہی کہ لکھ جو لکھا ہے کہ اگر بطور فرض
محال کے فرض بھی کیا جاوی کہ امام ابو حنیفہ اور اوسکے صاحبین قائل ہیں عشر نے عشر کے قرآنکا قائل ہونا
تسلیم کے لئے کیا حجت ہی الخ تو جواب اسکا یہ ہے کہ خصم نے علم و حی اجتہاد کہ جسکے بعلمی اور نافہمی ابتدائے
کتاب سے یہانتک اوپر ناظرین مصنفین کے جابجا واضح ہو چکی اوسکو کب زیبا ہے کہ نسبت امام اعظم اور صاحبین
کے الفاظ گستاخی اور بے ادبی زبان پر لائیے اور بشبہ امام اعظم نبی نہیں ہیں اور نہ کلام اونکا وحی لیکن
مبین ہے وحی کا اور مفسر ہے کلام نبی کا اور فتوای مجتہدین متاخرین بعینہ مذہب ہے اس امام مظہر شرع مطہر
محمدی کا فتوای مجتہدین مذہب کو غیر مذہب امام اعظم قرار دینا اور کلام مجتہد مطلق کو غیر قرآن و حدیث
ٹھہرا کر مورد لعن و طعن بنانا کیا فہم ہے اور کونسی دیانت اور چونکہ معترض نے پہلے خود کہا تھا کہ عشر
نے عشر مذہب متاخرین ہے نہ مذہب امام اعظم یہ امر ثابت کیا گیا کہ یہ بعینہ مذہب امام ہی اور خارج مذہب
امام سے نہیں اور اگر پہلے سے ما فی الضمیر معترض کا کہ وہ در پردہ انکار ہے مذہب امام اعظم سے اور دعوی ہے
اجتہاد اپنے کا اور طعنہ ہے اوپر تمامی ائمہ دین اور صاحبین مجتہدین کے کہلتا تو جواب اوسکا ابتدا سے
اوسیطرح پر دیا جاتا اور اب جو مؤلف نے اپنا ما فی الضمیر بیان کیا تو بعد درازی بحث کی پس تفصیل جواب
میں موجب ملال ناظرین ہوگی لہذا اتنی بات پر اکتفا کرتے ہیں کہ اعتبار اولی الابصار کہ شامل ہے اجتہاد
مجتہدین کو اور مامور بہ اور واجب ہے بحکم آیہ کریمہ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ کے واجب ہے قبول کرنا اسکا
اور عمل کرنا اوسپر غیر مجتہد کو لازم ہے کہ امر نے اول بحث تقلید اور بیان کرنا ماخذ احکام اجتہادیہ کے نہ ہمارا
منصب ہے اور نہ خصم کو مرتبہ اسمیں کلام کا لیکن چونکہ مؤلف معیار نے بسودائی خام حصول ملکہ اجتہاد کو
دعاوی بے بولی اور گستاخیاں جناب امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ میں کیں لہذا چیزی چیزی بطور مشتی نمونہ خروار کے
ماخذ حکم مذکور کا معترض بیان میں لاتا ہوں اور تفصیل کلام باعث تطویل محل آخر پر موقوف رکھتا ہوں
غور کرنا لوگو جس پانی میں نجاست مخلوط ہو یقیناً وہ پانی نجس ہے بحکم حدیث صحیحین کے جو مروی ہے

ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یبولن احدکم فی الماء الدائم
الذی لا یجری ثم یغتسل فیہ وعن جابر قال نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یبال فی الماء
الراکد رواہ مسلم وعن ابی ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا شرب
الکلب فی اناء احدکم فلیغسلہ سبع مرات متفق علیہ وفی روایۃ لمسلم قال طہور اناء احدکم اذا ولغ
فیہ الکلب ان یغسلہ سبع مرات اولہن بالتراب انتہی اور ساتھ اجماع کے جو منعقد ہی اوپر اسبات
کے کہ جس پانی مین نجاست مخلوط ہو اور متغیر کردی احد اوصاف ثلثہ نار کو تو وہ پانی نجس ہے اور بہت
ظاہر ہے کہ نجاست اجماعی اوسکی نہین ہے مگر بجہت قطعیت اختلاط نجاست کے کہ وہ ثابت ہوتی
ہے ساتھ تغیر احد اوصاف ثلثہ کے قال فی البحر ان العلماء اجمعوا علی ان الماء اذا تغیر احد اوصافہ
بالنجاسۃ لا یجوز الطہارۃ بہ قلیلا کان الماء او کثیرا جاریا کان او غیر جار ہکذا نقل الاجماع فی کتبنا
وممن نقلہ ایضا الامام النووی فی شرح المہذب عن جماعات من العلماء انتہی پس جسوقت پانی مین ایک
محل معین پر نجاست پڑی تو بجہت اختلاط یقینی نجاست کی وہ محل معین قطعا نجس ہوگیا پھر اگر یہہ پانی اسقدر
ہے کہ ایکجگہہ نجاست پڑکر سب پانی مین مختلط ہو جاتی ہے یقینا یا ظنا جیسی آب سبوچہ یا پیالہ مین تو
یہہ پانی سب نجس ہوگیا اور اسمین یہہ احتمال ممکن نہین کہ بعض محل کو اوسکی نجس کہین اور بعض کو طاہر اور
ایسی مقدار پانی مین نزدیک اہل علم کے قلیل کہلاتی ہے اور اگر وہ پانی اسقدر ہو کہ ایک جگہہ کی نجاست
پڑی ہوئی سب مین مختلط نہین ہو جاتے تو موضع وقوع نجاست نجس ہوگا اور جس محل مین نجاست
مختلط نہین ہوئی وہ اپنی طہارت پر باقی رہیگا اسلئے کہ اوسمین نجاست بالیقین نہین ہے باقی رہا کلام
اسبات مین کہ وہ مقدار پانی کی کون سی ہی کہ جسمین ایک جگہہ کی نجاست پڑی ہوئی سب مین مختلط نہین
ہو جاتی اور یہی مقدار عرف اہل علم مین کثیر ہے اور جانب شارع سی بجہت عموم بلوی کی ایسی پانی سی وجود
وقوع نجاست کی بعض محل اسکی مین بر تقدیر عدم محسوسیت عین نجاست کی جمیع اطراف مین طہارت اور وضو
کی اجازت ہی کما یظہر من حدیث بیر بضاعۃ وغیرہ پس امام مالک نے فرمایا کہ جبتک وقوع نجاست سی احد
اوصاف ثلثہ پانی کی متغیر نہو تو اوسمین نجاست یقینا نہوئی اور وہ پانی کثیر ہے بقرائن وشواہد احادیث
کے اور امام شافعی نے فرمایا کہ اگر پانی بقدر قلتین کے ہو تو کثیر ہے والا قلیل وقد مر استدلالہم وما
علیہ من الکلام اور امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ جو پانی ایسا ہو کہ مبتلا بہ کی گمان مین نجاست ایک جگہہ

کی گئی ہوئی سب مین مختلف نہین ہوتی تو وہ کثیر ہے والا قلیل اور ایک روایت یہہ ہی کہ اگر تحریک احد الجانبین
سے دوسری جانب اس پانی کی متحرک نہین ہوتی تو وہ کثیر ہے اور نہین تو قلیل اور وجہ اسکی یہہ ہی کہ جب
امام اعظم رح مین حدیث مستند امام مالک اور امام شافعی کی بوجہ اوسکی کے قابل احتجاج نہوئی اور وجود اور
عدم ان احادیث کا بیان تقدیر آب کثیر مین مساوی ہوا تو بالضرور اپنی فہم اجتہادی سے موافق عادت ظاہر کے
تعیین کثرت و قلت کرنے کی حاجت پڑی پس اسلئی یا تو اس امر کو حوالہ کیا غلبہ ظن مستلابہ پر اسواسطی کہ جسوقت
تعیین قلت و کثرت کی بیان شارع سے نہوئی تو موافق عادت کے ہر مکلف مشتابہ پر تعیین قلت و کثرت کو حوالہ کیا
گیا اور نظائر اسکی شرع مین کثیر ہین جیسی تحری وقت عدم تعیین قبلہ کے یا بفہم اجتہادی اپنی کے تعیین
قلت و کثرت ساتھہ اعتبار تحریک کی کی اس سبب سے کہ جسوقت نجاست پانی مین پڑتی ہی تو محل وقوع سے
تجاوز کرنا اسکے ساتھہ حرکت کے ہوتا ہی پس اعتبار تحریک سے انتقال اسکا ایک محل سے دوسری جگہہ معلوم ہوگا
پھر ناقدین مذہب امام اعظم رح نے ان دونو روایتون مین غور کرکر دیکھا کہ ابھی اسمین اجمال و ابہام ہی اور ترجیح
مقلدین کی اس سے بسبب اشتباہ و ابہام کے بنہ آئیگی اسلئی کہ پہلی روایت مین تو یہہ اشتباہ ہی کہ اکبر رائے والے
اصحاب رائے و تدبر کی ہوتی ہے پھر اوسمین بحسب ازمان و اشخاص کے اختلاف ہوتا ہی اور عوام الناس صاحب
رائے و تدبر نہین ہوتی اور نہ مراتب قوت اور ضعف کو پہچانتے ہین بلکہ جسقدر اونکو فہم ہوتی ہی اوسمین سے
اعتماد اپنی فہم پر نہین کرسکتی لہذا اختیار کرنا روایت تحریک کا کہ وہ امر محسوس ہے اور ظاہر الروایۃ ہی اولی
سے انسب اولی ہوا قال فی البحر قلت ان فی النہایۃ و کثیر من الکتب ان الفتوی علی اعتبار العشر فی العشر
واختارہ اصحاب المتون فکیف یسوغ لہم ترجیح المذہب قلت لما کان مذہب امامنا الحنفیۃ التفویض الی رأی المبتلی
وکون الرأی یختلف بل من الناس من لا رأی لہ اعتبر المشائخ العشر فی العشر توسعۃ و تیسیرا علی الناس انتہی وقال
العلامۃ الشامی ذکر فی الہدایۃ و غیرہا ان الغدیر العظیم ما لا یتحرک احد طرفیہ بتحریک الطرف الآخر وفی السراج
انہ ظاہر المذہب وفی الزیلعی قیل یعتبر بالتحریک وقیل بالمساحۃ وظاہر المذہب الاول وہو قول المتقدمین حتی
قال فی البدائع والمحیط اتفقت الروایات عن اصحابنا المتقدمین انہ یعتبر بالتحریک وہو ان یرتفع
من ساعتہ لا بعد المکث ولا یعتبر اصل الحرکۃ وفی المختار خانیۃ انہ المروی عن ائمتنا المشتملۃ فی الکتب المشہورۃ
وقیل یعتبر حرکۃ الغسل او الوضوء او الید وروایات ثانیہا اصح ولا یخفی علیک ان اعتبار الخلاف من نسبۃ الظن اقرب
یختلف باختلاف الظانین وتحرک الطرف الآخر امر حسی مشاہد لا یختلف مع ان کلامہ منقول عن ائمتنا السلف

فی ظاہر الروایۃ ولم ار من تکلم علی ذلک انتہی مختصرا لیکن اعتبار تحریک میں پھر یہہ اجمال رہا کہ تحریک سے
مختلف ہوتی ہے بحسب قوت اور ضعف محرک اور تحریک کے پس تعیین اوسکی کیونکر ہوگی لہذا بیستین مذہب
اور مجتہدین مرجحین نے حرکت متوسط متحرک متوسط سے اندازہ کرکے مسافت عدم وصول کے ساتھ عشر فی عشر کی معبر
کی تاکسی کو اشتباہ اور ابہام نرہے پس یہہ اعتبار عشر فی عشر جو بیان ہوا مذہب امام کا اور وہ مذہب اخوذ
تھا احادیث صحیحہ مذکورہ سے بعینہ ماخوذ ہوا احادیث مذکورہ سے اسکی ایسی مثال ہے کہ شارع نے یہہ حکم
کیا کہ جس پانی میں نجاست یقینا یا ظنا مختلط ہو تو وہ پانی نجس ہے اب مجتہدین مذہب نے علامات اختلاط نجاست
کے تغیر احد اوصاف ثلثہ مشہورہ کو گردانا اور اسپر اجماع کیا کہ جس پانی کے احد الاوصاف الثلثہ سے
اختلاط نجاست کے متغیر ہو تو وہ پانی نجس ہے پس اسجگہہ اگر کہا جاوے کہ تغیر احد الاوصاف الثلثہ کا واسطے
قطعیت نجاست کے جو مجتہدین نے علامت قرار دیا یہہ کسی آیہ اور حدیث صحیح معتبر سے ثابت نہیں پس اجماع
مجتہدین کا بلا سند اور داعی ہوگا تو جواب اسکا یہہ ہے کہ یہہ علامتیں مجتہدین نے ساتھ سلیقہ فہم سلیم اپنے
کے متعین کی ہیں اسمیں حاجت ورود آیہ و حدیث کے علیحدہ نہیں البتہ داعی اجماع بیشمار احادیث
ہیں جنسے یہہ امر ثابت ہے کہ جس پانی میں یقینا یا ظنا نجاست مختلط ہو تو وہ نجس ہوتا ہے اسیطرح جن اشیا میں احکام
شرع وارد ہیں اور اونمیں علامتیں جانب شارع سے مذکور نہیں ہیں مثلا باب حیض میں امام ابو حنیفہ کے
نزدیک بر وزدم کا محل مخصوص یعنی رحم سے عورت کو حائض بنا دیتا ہے اور نزدیک امام محمد کے جبتک وہ
دم محسوس نہو تو احکام حیض جاری نہیں ہوتے اسیطرح الوان حیض میں جسوقت عورت نے خرقہ پر لون
رطوبت محل حیض کا سپید پایا اور بعد خشک ہونیکے وہ زرد ہوگیا تو یہاں پر حکم پاک ہوجانے عورت کا یا نجاست
اور اگر ابتدا میں عورت نے خرقہ پر سرخی یا زردی پائی اور بعد خشک ہوجانیکے وہ خرقہ سپید ہوگیا تو اس
جگہہ احکام حیض عورت پر کئے جائینگے قال فی البحر واما رکنہ فہو بروز الدم من محل مخصوص حتی یثبت بہ
الاحکام وعند محمد بالاحساس بہ وثمرتہ تظہر فیما لو توضأت ووضعت الکرسف ثم احست بنزول الدم السیل
قبل التعرد ثم رفعتہ بعدہ یقضی الصوم عندہ خلافا لہما انتہی وفیہ ایضا وفی التجنیس امرأۃ رأت بیاضا خالصا
علی الخرقۃ مادام رطبا فاذا یبس اصفر فحکمہ حکم البیاض لان المعتبر حال الرؤیۃ لا حالۃ التغیر بعد ذلک
کذا لو رأت حمرۃ او صفرۃ فاذا یبست ابیضت یعتبر حال الرؤیۃ لا حالۃ التغیر بعد ذلک انتہی اب اگر
کوئی کہے کہ علامت حائض ہوجانیکی بر وزدم یا احساس دم کو کس آیت و حدیث سے گردانا یا اعتبار

باب کو ذکر حالت تغیر کا کس بات و حدیث سے کیا تو یہ لفظ اُمّہ مراد امر نبوت ہے یعنی کہ یہ علامتیں اور
قرینہ مجتہدین نے موافق ذات موصوفین کے احکام منصوصہ میں بیان فرمائے ہیں پس جیسی الفاظ منصوصہ
اور لوازم ذاتیہ اور معانی ترکیبیہ فقہا سلیقہ لسان عرب سے مجتہدین معلوم کرتے ہیں اسیطرح یہ رسول
اور نبوت یا عدم رسول کے تحدید ظاہر حسی کا اپنے سے معلوم کرکے عشر نے عشر کو ماء کثیر قرار دیا
پس یہ مذہب بعینہ مذہب امام اور ماخوذ ہے احادیث مذکورہ سے قال فی البحر و قول النووی بان
مذہبنا انہ و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الذی اوجب الطہارۃ و حرم مخالفتہ و ذہبہم یعنی الحنفیۃ
یخالف مذہبہ صلی اللہ علیہ وسلم مع انہ مبنی بالاصل لہ ولا منبہ فیہ مرفوع بان الاستدلتم بنجاسۃ
کما تقدم و ما یرجع الیہ یشہد لہ الشرع والعقل اما الشرع فقد قدمنا الاحادیث الواردۃ فی ذلک واما
العقل فلانا نتیقن بعدم وصول النجاسۃ الی الجانب الآخر ولیغلب علی ظننا والظن کالیقین فقد استعملنا
الماء الذی لیس فیہ نجاسۃ یقینا انتہی پھر ہم کہتے ہیں کہ مؤلف معیار اور باقی قائلین طہارت قلتین کو
واسطے ثبوت طہارت عشر نے عشر کے اصل علحدہ کی استدعا ہے اور قلتین میں فقط ورود حدیث مذکور
سے حکم طہارت کرتے ہیں پس نزدیک مطہرین قلتین کے مقدار قلتین میں نو قول ہیں جنکو ابن المنذر نے نقل
کیا ہے بعد اوسکے تعیین مقدار قلتین کے ساتھ رطلوں کے قرار پائی ہے پھر اوسمیں بھی اختلاف پڑا ہے
کما قال فی فتح الباری لکن لعدم التحدید وقع الاختلاف بین السلف فی مقدارہا علی تسعۃ اقوال حکاہا ابن
المنذر ثم حدث بعد ذلک تحدید بالارطال واختلف فیہ ایضا تو جو نسا قول اقوال مذکورہ میں سے مقبول
مؤلف معیار وغیرہ ہوا اوسپر مؤلف حدیث یا آیہ یا اجماع لائے بعد اوسکی ہم بھی عشر فی عشر پر نص علحدہ
لائینگے اور اگر مؤلف کو اوسپر نص علحدہ کی حاجت نہیں تو ہمکو بھی عشر فی عشر پر نص علحدہ کی حاجت نہیں
قال مؤلف المعیار ہماری نزدیک رسول اللہ صلعم سے یون ثابت ہے **الخ اقول** یہ جو مؤلف معیار نے
کہا کہ اس تفلیس کو روایت کیا ہے بہت سے صحابہ نے اسکا ہمکو انکار نہیں روایات تفلیس کو ہم تسلیم کرتے
ہیں لیکن ہر حدیث مروی کا محل جدا گانہ ہے اور بلحاظ اُس محل کے مرضی مؤلف پر نہیں آتا تفصیل اسکی
یہ ہے کہ پہلی حدیث جو مروی ہے عائشہ رضہ سے کُنَّ نِسَاءُ الْمُؤْمِنَاتِ یَشْهَدْنَ مَعَ رَسُولِ اللهِ صلی اللہ
علیہ وسلم الخ یعنی نساء مومنات حاضر ہوتی تھیں نماز فجر میں ساتھ رسول اللہ صلعم کے اپنی چادریں لپیٹی
ہوئی پھر گھر اونکو پھرتے تھیں بعد اتمام نماز کے اور نہیں پہچانتا تھا اونکو کوئی بجہت غلس کے اور غلس تاریکی

آخر شب کو کہتے ہین پھر مجازاً استعمال ہوتا ہی اسکا بیچ تاریکی کے جو باقی رہتی ہے بعد صبح کے قال النبی
والغلس ظلمة آخر الليل ثم استعمل على اتساع فيما بقي منه بعد الصباح انتہی پھر یہہ تاریکی جو بعد طلوع
فجر کے ہوتی ہے بند اور بلند مکانون مین زیادہ ہوتی ہے اور دیر تک ٹھہرتی ہی بنسبت کھلی اور پست
مکانون کے چنانچہ یہہ امر مشاہد ہی کہ اندر مسجد بند کے جب اندھیرا ہوتا ہی یا آنکہ صحن مسجد اور میدانمین
روشنی پھیل جاتی ہے تو فرمانا حضرت عائشہ رض کا کہ عورتین چادرین لپیٹی ہوئی اپنی گھرون کیطرف پھرتی
تھین اور اونکو کوئی بجہت تاریکی کے پہچانتا نتہا یا یہ معنی ہے کہ اندرون مسجد شریف کی تاریکی بہت رہتی
تھی اور بنسبت صحن کے زیادہ ٹھہرتی تھی پس جسوقت نماز سے فارغ ہوکر وہ عورتین اپنی گھرون کیطرف
پھرتی تھین تو جماعت مسلمین مین سے باحث غلس یعنے تاریکی اندرون مسجد کے کوئی اونکو پہچانتا نتہا اب
اس سے یہہ لازم نہین آتا کہ بیرون مسجد کے بھی اوسوقت تاریکی غلس باقی رہتی تھی تا استدلال مولف تمام
ہو قال العلامة ابن الهمام في فتح القدير فالاولى حمل التغليس على غلس داخل المسجد لان جحيرتها رضي الله تعالى
عنها كانت فيه وكان سقفه عريشا متقاربا ونحن نشاهد الآن انه يظن قيام الغلس داخل المساجد وان صحنها
قد انتشر فيه ضوء الفجر وهو الاسفار انتہی اور وجہ حمل کرنے غلس کے اوپر تاریکی اندرون مسجد کی یہہ ہے
کہ روایت کیا طحاوی نے رافع ابن خدیج سے باسانید صحیحہ متعددہ کے سمعت رسول الله صلى
الله عليه وسلم يقول اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر اور ایک روایت مین ہی تسحروا بالفجر اور بھی روایت
کیا ہے اسکو بلال رض سے اور بعض روایات مین وارد ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے نوروا بالاذان
بالفجر فانه ارضى للرب وارضى للقوم موافقة بنيلهم اور روایت کیا ہی نسائی نے کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے اسفروا
بالفجر اور روایت کیا ترمذی نے اور کہا کہ یہہ حدیث حسن ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے اسفروا بالفجر فانه
اعظم للاجر اور سوا اسکی بہت سی روایات صحیحہ مین امر بالاسفار وارد ہی اور کہا ترمذی نے تحت حدیث
مذکور کے قد رأى غير واحد من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين الاسفار اور کہا ابو بکر ابن شیبہ
نے مصنف مین کہ اسفار مروی ہی مغیرہ ابن شعبہ اور تمیم اور علی اور حسن ابن علی اور ابو الدرداء اور ابن
مسعود رضی اللہ تعالی عنہم اجمعین سے کہ یہہ سب اصحاب جلیل القدر ہین اور تابعین مین ابراہیم اور عبد الرحمن
ابن یزید اور زید ابن اسلم اور سوید ابن غفلہ اور سعید ابن جبیر اور اعمش وغیرہم اس اسفار کو نقل کرتی
ہین پس جب ان احادیث صحیحہ سے امر بالاسفار نماز فجر مین وارد ہوا اور عمل بیشتر صحابہ جلیل القدر کا

اور تاویل بعض مجتہدین کا مطابق اوسکے ہو اثر بالفسر در حدیث مردیہ تغلیس کو محمول کرتا ہوا تاویل پر اور
تاویل مذکور بہتر ہے اور اسلئے اختیار فتح سے کہ ذہب الیہ بعض المحققین پس یہہ جو مولف معیار
کہتا ہے کہ سیاق حدیث سے یہہ معلوم ہوتا ہے کہ حضور نے کا نماز فجر میں اور فارغ ہونا اندھیرا
اور پہچاننا اونکا حالت غلس میں امر دائمی تھا انتہی اور مقصود اوس سے یہہ ہے کہ قول منسوخ ہونے حدیث تغلیس کا
منافی ہے سیاق حدیث کے تو جواب اسکا یہہ ہے کہ یہہ کلام تمہارا ہے تقدیر التسلیم قائلین نسخ پر وارد ہوگا
نہ قائلین تاویل مذکور پر اسلئے کہ جنہوں نے غلس کو محمول کیا اوپر تاریکی اندرون مسجد کے وہ لوگ دوام اس
حالت کو مسلم رکھتے ہیں اور جو لوگ کہ حدیث غلس کو منسوخ کہتے ہیں وہ کہہ سکتے ہیں کہ معلوم ہونا دوام
حکم کا تا زمان حیات رسول اللہ صلعم سیاق حدیث مذکور سے ممنوع ہے بلکہ جملہ فعلیہ جو دلالت کرتا ہے
اوپر تجدد اور حدوث کے وارد ہے حدیث مذکور میں اور وہ منافی ہے دوام کے اور بعض روایات
میں جو جملہ اسمیہ مع ان المخففہ من المثقلہ واقع ہے تو باآنکہ جملہ اسمیہ کو دوام یعنی ہمیشگی حکم کے تا زمان
حیات نبوی صلے اللہ علیہ وسلم لازم نہیں اور حرف تحقیق تاکید حکم کرتا ہے اوسکو دوام حکم سے علاوہ
نہیں علے تقدیر التسلیم کہا جاتا ہے کہ روایت شیخین کے مقدم ہوتی ہے اوپر روایت غیر شیخین کے
کما ہو مسلم عند الخصم وسیجی پس تجدد جو مفہوم ہوتا ہے جملہ فعلیہ سے کہ وہ روایت شیخین میں واقع ہے دوام
سے جو مفہوم ہے روایت غیر شیخین میں مرجح ہوگا اور دوام مروی غیر شیخین مقابلہ تجدد مذکور شیخین کے مسلم
ہوگا اور یہہ جو کہا ہے کہ ایک روایت میں صاف آگیا ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے تمام عمر میں
ایک ہی مرتبہ فجر کی نماز اسفار کرکے ادا کی ہے اور باقی تمام عمر غلس ہی میں پڑھتے رہے تو اولا جواب
اسکا یہہ ہے کہ یہہ حدیث قابل احتجاج نہیں ہے اسلئے کہ اسامہ بن زید اللیثی جو اس حدیث کی راوی ہیں
ہیں قابل احتجاج نہیں ہیں نسائی اور دارقطنی اور امام احمد اور ابو حازم سے خود مولف معیار غیر مخرج
اور ضعیف ہونا انکا نقل کرتا ہے اور یہہ جو جواب میں اسکی محلے سے نقل کیا ہے کہ ابن خزیمہ نے اس حدیث
کو صحیح کہا ہے اور ابو داؤد نے اسپر سکوت کیا ہے اور بیہقی نے کہا ہے کہ راوی اسکی سب ثقہ ہیں اور کہا
خطابی نے کہ اسامہ ابن زید ایسے ثقہ ہیں کہ صاحب بخاری نے اونکو اپنے شیوخ سے گردانا ہے اور محدثین
کہتے ہیں کہ جس راوی سے بخاری روایت کرے تو اوسپر کسی جارح کا جرح مقبول نہیں چاہے جارح
کیسے ہی ہوں انتہی مختصرا پس جواب اسکا یہہ ہے کہ فقط تصحیح ابن خزیمہ اور سکوت ابو داؤد سے صحت حدیث

کے ثابت نہین ہوتی البتہ اور ائمہ حدیث اگر تضعیف حدیث نکرتے تو قول صحت مقبول ہوتا اور اس
صورت تضعیف نسائی اور دارقطنی اور امام احمد اور ابو حازم وغیرہم کے ایک ابن خزیمہ کی تصحیح کیا منفعت
ہوگی باآنکہ یہہ قاعدہ ہی محدثین کا کہ جرح مبین السبب کو ترجیح ہے اوپر تعدیل کے اور حق اسامہ بن
زید مین جرح مبین السبب وارد ہی کما سیجی نقلہ من التقریب اسیطرح سکوت ابوداؤد کا عدم جرح سی کہ وہ تعدیل
ضمنی ہے جرح صریح ائمہ مذکورین سی مقابلہ نہین کرسکتا اور ایسی ہی قول بیہقی کا کہ راوی اس حدیث
کے سب ثقہ ہین مقابلہ ائمہ مذکورین کے کیونکر مسموع ہوگا اور یہہ جو خطابی نے کہا ہے کہ اسامہ بن زید
رواۃ بخاری مین سی ہین اور جن سی بخاری روایت کری اونکے حق مین جرح کسیکا مسموع نہین ہی انتہی
یہہ بات علے الاطلاق صحیح نہین بلکہ یون ہے کہ جن رواۃ سی بخاری اپنی صحیح مین بیچ اصول کے روایت
کرے اور جارح اونپر جرح کری بغیر بیان سبب جرح کے تو وہ جرح مقبول و مسموع نہوگا اور اگر جرح
مبین السبب ہو تو مقبول ہے قال الشیخ ابن حجر فی الہدایۃ الساری وقبل الخوض فیہ ینبغی تکمیل مقدمۃ ان یعلم
ان تخریج صاحب الصحیح لراو مقتض لعدالتہ عندہ وصحۃ ضبطہ وعدم غفلتہ ولاسیما ما انضاف الی ذلک
من اطلاق جمہور الائمۃ علے تسمیۃ الکتابین بالصحیحین وہذا معنی لم یحصل لغیر من اخرج لہ فی الاصول فاما
ان اخرج لہ فی المتابعات والشواہد والتعالیق فہذا اتفاقات من اخرج لہ منہم فی الضبط وغیرہ مع
حصول اسم الصدق لہم وقد کان الشیخ ابو الحسن المقدسی یقول فی الرجل الذی یخرج عنہ فی الصحیح ہذا
جاز القنطرۃ یعنی بذلک انہ لا یلتفت الی ما قیل فیہ قال الشیخ ابو الفتح القشیری فی مختصرہ وکذا نعتقد وبہ
نقول ولا یجرح علیہ الا بحجۃ ظاہرۃ وبیان شافی یزیل غلبۃ الظن علی المعنی الذی قدمناہ قلت فلا یقبل
الطعن فی احد منہم الا بقادح واضح انتہی مختصرا پس اول تو خصم نے روایت کرنا بخاری کا اسامہ بن زید
سے اپنی صحیح مین بیچ اصول احادیث کے ثابت نہین کیا تاکہ مستلزم ہو تعدیل مذکور کو اور ثانیا یہہ کہ عدم
قبول طعن کا اوپر روایت بخاری کے ان احادیث مین ہی جنپر کسی ائمہ جرح و تعدیل نے تنقید نہین کی اور جنپر ائمہ مذکورین نے تنقید کی یا
باہم بخاری اور مسلم کی روایت مین تنافی واقع ہوا تو ان احادیث کو مطلقا صحیح اور مقبول اور انکی رواۃ کو ثقہ
اور ثبت فقط بخاری کی روایت مین ہونیکے سبب سے نہین کہہ سکتے قال الشیخ ابن حجر فی شرح نخبۃ الفکر
والخبر المحتف بالقرائن انواع منہا ما اخرجہ الشیخان فی صحیحہما مما لم یبلغ حد التواتر فانہ احتف بقرائن
منہا جلالتہما فی ہذا الشان وتقدمہما فی تمییز الصحیح عن غیرہ علے غیرہما وتلقی العلماء لکتابیہما بالقبول

ہذا الملتقی وحدہ اقرنی فی افادۃ العلم من مجرد کثرۃ الطرق المقصرۃ من سوء الحفظ الا ان ہذا یختص بعالم
یحتیہ وای لم یرتقہ احد من الحفاظ الکتابین لقصد الاجرۃ علی الملتقی انتہی منہا الصحیحین وغیرہم
وغیرہ دین یہ ہے کہ ابو داؤد اپنی سنن میں شدہ دہ بلکہ نگارت اس حدیث کے بیان کرتے ہیں بنظیر
کہ اس حدیث کو زہری سے معمر اور مالک اور ابن عیینہ اور شعیب ابن حمزہ اور لیث ابن سعد نے اور سوا
انکے اور دن نے روایت کیا اور اوسمین زیادت بیان اوقات کی نہین ہی اور اسیطرح ہشام بن عروۃ
اور حبیب بن ابی مرزوق نے مثل روایت معمر کے عروہ سے روایت کیا کما قال حدثنا محمد بن سلمۃ المرادی
اخبرنا ابن وہب عن اسامۃ بن زید اللیثی ان ابن شہاب اخبرہ ان عمر بن عبد العزیز کان قاعدا علی المنبر
فاخر العصر شیئا فقال لہ عروۃ ابن الزبیر اما ان جبریل علیہ السلام قد اخبر محمدا صلی اللہ علیہ وسلم بوقت
الصلوۃ فقال لہ عمر اعلم ما تقول فقال عروۃ سمعت بشیر ابن ابی مسعود یقول سمعت ابا مسعود الانصاری
یقول سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول نزل جبریل فاخبرنی بوقت الصلوۃ فصلیت
معہ ثم صلیت معہ ثم صلیت معہ ثم صلیت معہ یحسب باصابعہ خمس صلوات فرایت
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی حین تزول الشمس وربما اخرہا حین یشتد الحر فرایتہ
یصلی العصر والشمس مرتفعۃ بیضاء قبل ان تدخلہ الصفرۃ فینصرف الرجل من الصلوۃ فیاتی
ذا الحلیفۃ قبل غروب الشمس ویصلی المغرب حین سقط الشمس ویصلی العشاء حین یسود الافق ربما
اخرہا حتی یجتمع الناس وصلی الصبح مرۃ بغلس ثم صلی مرۃ اخری فاسفر بہا ثم کانت صلوتہ بعد
ذلک التغلیس حتی مات لم یعد الی ان یسفر قال ابو داؤد روی ہذا الحدیث عن الزہری معمر ومالک و
ابن عیینۃ وشعیب بن ابی حمزۃ واللیث بن سعد وغیرہم لم یذکروا الوقت الذی صلی فیہ ولم یفسروہ
کذلک الدراوردی ہشام بن عروۃ وحبیب ابن ابی مرزوق عن عروۃ نحو روایۃ معمر واصحابہ الا ان حبیبا
لم یذکر بشیرا انتہی اور یہ توہم نکیا جاوی کہ ابو داؤد نے تفرد اسامۃ بن زید کا بیچ اس زیادت کے
بیان کیا ہے اور زیادۃ ثقہ کی مقبول ہی اسلئے کہ اول تو اسامۃ بن زید کا ثقہ غیر مجروح ہونا ممنوع
ہے اسلئے کہ ابن حجر نے تقریب میں اونپر جرح مبین کیا ہی کما قال اسامۃ بن زید بن اسلم العدوی
مولاہم المدنی ضعیف من قبل حفظہ من السابعۃ مات فی خلافۃ المنصور انتہی پس جسوقت اسامۃ بن زید مجروح
ہوئی ساتھ جرح مبین کے تو انکا شیوخ بخاری سے ہونا تعدیل کے لئی مفید نہین کما قرر زیادۃ اوسکے

بقبول نہوگی بلکہ داخل شذوذ و نکارت ہوگی اسلئے کہ مخالف ہے روایت اوثق کے پس رد کیجائیگی اور قبول
کیجائیگی روایت اوثق کے کما قال فی شرح نخبۃ الفکر واما ان تکون منافیۃ بحیث یلزم من تصحیح احدہما رد الروایۃ
الاخری فہذا یقع بہ الترجیح بینہما وبین معارضہا فیقبل الراجح ویرد المرجوح انتہی اور بیان مخالفت روایت
اوثق کا یہ ہے کہ وہ زیادۃ کہ جسمین اسامۃ بن زید منفرد ہے اوسمین یہ ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ
وسلم نے نماز فجر ایکمرتبہ غلس مین پہر دوسری مرتبہ اسفار مین پڑھے پہر بعد اوسکے ہمیشہ غلس ہی مین پڑھتے
رہے اور کبھی رجوع طرف اسفار کے نہین کیا اور ترمذی کی حدیث صحیح جسکے سب راوی ثقہ ہین موجود ہی
کہ رسول اللہ صلعم نے حضرت جبرئیل علیہ السلام کے ساتھ نماز فجر مین اسفار کیا اور بھی کسی سائل نے اوقات
نماز سے سوال کیا پس رسول اللہ صلعم نے ایکروز پانچون نمازین اول اوقات مین اور دوسری روز پانچون
نمازین آخر اوقات مین ادا فرمائین اور اُس سائل کو بانظور تعلیم اوقات کی کما قال حدثنا احمد بن منیع والحسن
بن الصباح البزار واحمد بن موسی المعنی واحد قالوا اخبرنا اسحاق بن یوسف الازرق عن سفیان عن علقمۃ بن
مرثد عن سلیمان ابن بریدۃ عن ابیہ بریدۃ قال اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجل فسألہ عن مواقیت الصلوۃ
فقال اقم معنا ان شاء اللہ فامر بلالا فاقام حین طلع الفجر ثم امرہ فاقام حین زالت الشمس فصلی
الظہر ثم امرہ فاقام فصلی العصر والشمس بیضاء مرتفعۃ ثم امرہ بالمغرب حین وقع حاجب الشمس ثم امرہ
بالعشاء فاقام حین غاب الشفق ثم امرہ من الغد فنور بالفجر الخ اب ہم کہتے ہین کہ زیادت اسامۃ بن زید کے
جسمین یہ ہے کہ رسول اللہ صلعم نے ایک ہی مرتبہ نماز فجر اسفار مین پڑھی پہر کبھی اسفار کیطرف عود نہین کیا
منافی ہے روایت ترمذی کے کہ اوسمین دو مرتبہ اسفار کرنا مصرح ہی اور توفیق بین الروایتین ممکن نہین
پس بالضرور رد کیجائیگی زیادۃ اسامۃ بن زید بجہت ضعف کے اور قبول کیجائیگی روایت ترمذی بسبب
توثق رواۃ کے اور بھی یہہ کہنا ممکن ہے کہ ایکہی مرتبہ اسفار کرنا نماز فجر مین جسکو اسامۃ بن زید نقل
کرتے ہین وہ یہی کہ آخر جزو وقت فجر مین اتمام نماز ہوا اور بعد اوسکے وقت ادای صلوۃ باقی نرہا
چنانچہ سیاق حدیث اسپر دال ہے اسلئے کہ حضرت جبرئیل نے ابتدای اوقات اور انتہای اوقات
تعلیم کئے تاکہ امتداد سب وقت ہر نماز کا معلوم ہو جائے پس بالضرور اسفار مین آخر جزو وقت فجر لیا
جائیگا پس اس اسفار سے پہلے ہر مرتبہ غلس اضافی ہوگا پس ہمنے تسلیم کر لیا کہ رسول اللہ صلعم نے ایسے
اسفار مین ایک ہی مرتبہ نماز فجر پڑھی ہوگی اور بار دیگر ایسی اسفار کیطرف عود نفرمایا ہوگا لیکن اس سے

یہ لازم نہ آیا کہ وہ اسفار جو اسفار مذکور سے پہلے اور غلس اضافی ہے اوسمیں بھی کبھی نہیں پڑھی اور
نماز فجر کو اسفار میں سے جزء اخیر وقت فجر کے مستحب نہیں کہتی بلکہ ہماری نزدیک اسفار مستحب ہے کہ نماز
فجر چالیس آیت سے ادا کرے اور بعد ادا کے اتنا وقت باقی رہے کہ اگر نماز فجر میں فساد آجائے تو غسل
وضو کرکے پھر چالیس آیت سے ادا کر سکے کما قال فی الدر المختار وغیرہ والمستحب للرجل الاسفار فی الفجر
بان یفرغ منہا والمرأۃ بحیث یرتل اربعین آیۃ ثم یعیدہ بالنہار ولو فسد انتہی پس نسبت اس اسفار کے
جزء اخیر وقت فجر کے یہ مرتبہ اسفار کا جو ہمارے یہاں مستحب ہے داخل غلس اضافی ہوگا تو روایت اسامہ بن زید کے
بتقدیر تسلیم صحت بھی ہماری مدعا کے خلاف نہوئی پس باطل ہوا یہ کلام مولف معیار کا کہ جارحین اسامہ کے سبب
جرح مبین ہیں تو جرح اونکا مقبول نہوگا انتہی اسلئے کہ اولاً تو جرح مبین السبب ہے سے منقول ہو چکا اور ثانیاً
بتسلیم صحت منافات ہمارے مدعا سے لازم نہوئی اور جسطرح تغلیس نہ ہے صحابہ کرام و تابعین کا اسیطرح
اسفار بھی مذہب ہے بہت سے صحابہ اور تابعین کا کما مر نقلہ یا آنکہ غلس مذکور جو صحابہ کیطرف منسوب ہے محتمل ہے
کہ غلس اضافی ہو اور اسفار حقیقی کے ساتھ جمع ہو جائے اور ادا کرنا کبھی کبھی نماز کا اس غلس میں جو اسفار
مستحب حقیقی کے ساتھ جمع نہو جیسا کہ منقول ہے بعض صحابہ کرام سے مثل حضرت ابو بکر وغیرہم رضی اللہ تعالی
عنہم کے محمول ہو سکتا ہے اوپر بیان جواز کے نہ اختیار مستحب کے اور کسی حدیث صحیح سے یہ امر مرادف نی ثابت
نہیں کیا کہ غلس حقیقی میں نماز پڑھنا رسول اللہ صلعم کا علی الدوام تھا سوا اسکی کہ حدیث عائشہ رضی کی
سیاق کو اسپر دال گردانا ہے اور ہم جواب اسکا پیشتر دیچکے اور نیز علی تقدیر التسلیم جب غلس مذکور حدیث عائشہ
کو ہمنے حمل کیا اوپر غلس اندرون مسجد کے تو تسلیم مداومت بھی اوسکی ہماری اسفار مستحب کے مخالف نہیں ہے
کما مر مفصلاً اور یہ جو کہا کہ حدیث تغلیس حدیث ابن مسعود اور حدیث اسفروا بالفجر وغیرہ سے منسوخ نہیں ہے
اسلئے کہ ناسخ کا متاخر ہونا یقیناً ضرور ہے حال آنکہ یہاں جسکو منسوخ کہتے ہو یعنی حدیث غلس اسکا موخر ہونا
اور اوسپر مداومت رسول اللہ صلعم کی بسند صحیح ثابت ہے جیسا کہ ابھی سنن ابی داؤد سے منقول ہو چکا تو
جواب اسکا یہ ہے کہ ہم بوضاحت تمام بیان کر چکے کہ روایت مذکورہ ابو داؤد شاذ بلکہ منکر ہے اور
اسامہ بن زید مجروح ہیں بجرح مبین کے پس صحت حدیث مرویہ اونکی کی کیا معنی اور اس سے ثبوت دوام
کیونکر ہوا اور موخر ہونا حدیث غلس کا احادیث اسفروا بالفجر وغیرہ سے مولف معیار نے کہیں ثابت نہیں
کیا کسی قول ضعیف سے بھی چہ جائیکہ حدیث صحیح ہو بلکہ وہ حدیث عائشہ رضی کہ جسکو برہان تغلیس کر دیا

ہے اُس سے تغلیس ثابت ہی نہین ہوتی اسلئی کہ وہ محمول ہی اوپر غلس اندرون مسجد کے اور اگرچہ تو جیہ مذکور
ہونے حدیث تغلیس کے ساتھ حدیث اسفروا بالفجر ونحوہ کے راقم کو پسند نہین لیکن چونکہ مؤلف تنویر الحق نے
تبعاً لبعض المحققین اوسکو اختیار کیا ہی پس توجیہاً لکلامہم وایضاحاً لمرامہم اوسمین کلام کیا جاتا ہی ناظرین
منصفین بنظر انصاف ملاحظہ فرمائین قائلین نسخ کہتی ہین کہ حدیث عائشہ رضہ جو دال ہے اوپر نماز پڑھنے
رسول اللہ صلعم کے بیچ غلس کے منسوخ ہی ساتھ حدیث عبد اللہ بن مسعود رضہ کے کہ وہ فرماتے ہین کہ
مین نے نہین دیکھا رسول اللہ صلعم کو کہ انہون نے کبھی نماز پڑھی ہو سوا وقت معتاد نماز کے مگر دو نمازین
ایک تو نماز مغرب اور عشا کے مزدلفہ مین اور ایک نماز فجر کے مزدلفہ مین اور یہہ خلاصہ مضمون حدیث
صحیحین کا ہے بیان نسخ کا یہہ ہے کہ یہہ امر ثابت ہی کہ نماز فجر کے مزدلفہ مین رسول اللہ صلعم نے بعد طلوع
فجر کے ادا فرمائی لیکن قبل وقت معتاد کے یعنی غلس مین چنانچہ تصریح اسکی روایت مسلم مین موجود ہی پس اس سے
یہہ معلوم ہوا کہ وقت معتاد نماز فجر کا اسفار تھا اور مزدلفہ مین واسطی امتداد وقت وقوف کی غلس مین
پڑھے تو بر تقدیر ثبوت تغلیس کے حدیث عائشہ رضہ سے حکم نسخ کیا جائیگا ساتھ حدیث مذکور کے یعنے
روایت عبد اللہ بن مسعود رضہ کے نماز فجر مین تغلیس معمول بہ ہوگی لیکن ابن مسعود رضہ نے کبھی حالت غلس مین سوا مزدلفہ
کے رسول اللہ صلعم کو نماز فجر پڑھتے نہین دیکھا پس بالضرور غلس مین پڑھنا نماز فجر کا جو مفاد ہی حدیث عائشہ
کا منسوخ ہوگا ورنہ مداومت علی الاسفار جو مفہوم ہی حدیث ابن مسعود رضہ سے کیونکر بن سکیگی قال ابن الہمام
فی فتح القدیر وحدیث ابن مسعود رضہ فی الصحیحین ظاہر فیما ذہبنا الیہ وہو ما رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
صلی صلوۃ الا لمیقاتہا الا صلوتین صلوۃ المغرب والعشاء بجمع وصلی الفجر یومئذ قبل میقاتہا
مع انہ کان بعد الفجر کما یفید لفظ البخاری صلی الفجر حین برزغ الفجر فعلم ان المراد قبل میقاتہا الذی
اعتادہ الاداء فیہ لانہ غلس یومئذ لیمتد وقت الوقوف وفی لفظ مسلم قبل میقاتہا بغلس فافاد ان المعتاد
کان غیر التغلیس انتہی اگر کہا جاوے کہ اسکلام سے نسخ تغلیس بعید ہے اسلئی کہ تحقق امر منسوخ کا قبل ورود ناسخ
کے ضروری ہی اور حدیث ابن مسعود رضہ مین مصرح ہی کہ مین نے کبھی رسول اللہ صلعم کو وقت معتاد نماز کے
سوا نماز پڑھتے نہین دیکھا سوا مزدلفہ کے اور وقت معتاد تمنے فجر مین اسفار قرار دیا پس بیشتر ورود
حدیث ابن مسعود رضہ کی تحقق تغلیس کہان ہوا کہ اس حدیث سے منسوخ ہوتا تو ہم کہین گے تاویل نسخ یہہ ہی
کہ محتمل ہے کہ ابن مسعود رضہ کے دیکھنے سے پہلے کبھی نماز مین تغلیس واقع ہوئی ہو لیکن اوقات رؤیت

ابن مسعود رضہ مین بسبب اسفار ہی رہا پس خواہی نخواہی تغلیس پر پہلی روایت اُنکی سی اقرب ہوگی وہ منسوخ
ہوگی اسی سبب سی کہ تاویل نسخ بن سکتی ہے ابن الہمام نے نسخ کے توجیہ کر لیہ کہا ہی نہ یہہ کہ نسخ
بن ہی نہین سکتا پس یہہ جو مؤلف معیار نے کہا ہی کہ حدیث ابن مسعود سے اصلی نسخ ثابت نہین کہ بعد ثبوت
مداومت علی التغلیس ثابت ہو چکی تو واجب ہی حمل کرنا حدیث مذکور کا اسپر کہ اوسمین مجرد طلوع فجر اصل
ہو گئے نماز مین اور وقت معتاد اسکی بعد ہوگا لیکن تغلیس ہی مین اور نفس امر مستحب ہی اوسمین تقدیم اور تاخیر
ممکن ہے انتہی حاصل کلام مدفوع ہے اولاً اسلئے کہ صحیح مسلم کی روایت مین مصرح بیان ہو چکا کہ اسمین
نماز فجر قبل وقت معتاد کے غلس مین پڑہی تہی اس سی معلوم ہوا کہ وقت معتاد اسفار تہا لیکن مزدلفہ
مین غلس مین پڑہی پس توجیہ مؤلف معیار مخالف ہوئی مفاد روایت صحیح مسلم کے اور ثانیاً اسلئے کہ اگر
ثبوت تغلیس جسکے ثبوت کا ادعا کیا ہے بیشتر کلام مؤلف سی اصلاً پایہ ثبوت کو نہین پہونچی کما مر پس اسطور
پر جمع بین الدلیلین جو مبنی تہا اوپر ثبوت مداومت تغلیس کے کسطرح صحیح ہوگا اور یہہ جو معیار مین کہا ہی
کہ حدیث اسفروا بالفجر و مافی معناہ سے بھی نسخ تغلیس نہین ہو سکتا اسلئے کہ جب حدیث تغلیس ثابت ہوئی
بروایت شیخین اور حدیث اسفار جو مروی ہی غیر شیخین سی اوسکی معارض ہوئی اور قاعدہ ہے تعارض
صحیحین کے یہہ ہے کہ اولاً تو اونکو جمع کرین اور اگر جمع نہو سکی تو تاریخ کو دیکھین پس جسکی تاریخ موخر ہو
اوسکو ناسخ کہین اور اگر تاریخ معلوم نہو تو ایک کو دوسرے پر ترجیح دین اگر ترجیح بھی نہو سکے تو دونون
کے عمل مین توقف کرین تو یہان تو دو حدیثون مین جمع بھی ممکن ہے کئی وجہ سی اول یہہ کہ مراد اسفار
سے ظہور صبح کا ہے اسطور پر کہ کسیکو شک طلوع فجر مین نرہے باوجودیکہ تاریکی بھی باقی ہو پس بنا بر
اس تاویل کے اجر عظیم تغلیس مین بھی رہا اور نماز غلس مین پڑہنا مرتفع ہوئی انتہی مختصراً تو جواب اسکا اظہر ہے
کہ یہہ معنی اسفار کے مقابل غلس کے نہونگی بلکہ ساتھ غلس کے جمع ہونگے پس درصورت جمع کرنے تغلیس اور
اسفار کے نہج مذکور نماز فجر غیر اس اسفار مین مستحب نہوگی اور حدیث اسفروا بالفجر و مافی معناہ کو جو مفاد اسکا
یہہ تہا کہ جس فرد اسفار مین نماز فجر ادا کری تو اتباع مامور بہ ہو جاے مقید کرنا ہوگا ساتھ اُس اسفار مخصوص
کے جو غلس کے ساتھ جمع ہوتا ہی بحجت تغلیس کے جمعاً بین الدلیلین پس ہم کہین گے کہ یہہ تاویل تمہاری
حدیث اسفروا بالفجر مین تو ممکن ہے اسلئے کہ اسمین کوئی کلمہ کلیہ کا نہین ہے لیکن منافی ہے اُن احادیث
کے جنمین مصرح ہے یہہ امر کہ جس فرد اسفار مین نماز ادا کیجائی تو موجب زیادت اجر ہو اب یہان پر تخصیص اسفار

کے ساتھ اُس اسفار کے جو غلس کے ساتھ جمع ہو جائے کیونکہ صحیح ہوگی جیسے کہ روایت طحاوی میں وارد ہے اعظم
اَسْفِرُوْا بِالْفَجْرِ فَكُلَّمَا اَسْفَرْتُمْ فَهُوَ اَعْظَمُ لِلْاَجْرِ اور قال لاجر کھر انتہی اور جیسے کہ صحیح ابن حبان میں وارد ہے كُلَّمَا
اَصْبَحْتُمْ بِالصُّبْحِ فَهُوَ اَعْظَمُ لِلْاَجْرِ اور جیسے کہ جامع الاصول میں نسائی سے روایت کیا ہے اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى
اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَا اَسْفَرْتُمْ بِالصُّبْحِ فَاِنَّهُ اَعْظَمُ لِلْاَجْرِ انتہی ان احادیث میں بغور ملاحظہ کرو کہ ہم نے ادا کیا
یہ ہے کہ جس فرد اسفار میں تم نماز فجر ادا کرو گے تو موجب زیادت اجر ہوگا ابتدا میں ہو یا انتہا میں
پس تقیید اسفار کے ساتھ اُس اسفار کے جو غلس کے ساتھ جمع ہو صراحۃً منافی پڑ گئی انکے قال العلامۃ
ابن نجیم فی البحر وحملہ علی تبین طلوع الفجر یابٰہ ما فی صحیح ابن حبان کلما اصبحتم للصبح فہو اعظم للاجر اطلقہ
فیشمل الابتداء والانتہاء انتہی اور ثانیاً یہ کہ جب تم نے محمول کیا اسفار کو اسفار اضافی پر جو غلس
ابتدائی سے موخر ہو اور فی نفسہ غلس کے ساتھ جمع ہو جائے پس ہم کہتے ہیں کہ یہ معنی علی التسلیم مذہب
مختار حنفیہ کے مخالف نہیں اسلئے کہ حد اسفار جو کہ مختار ہے اکثر حنفیہ کا یہ ہے کہ ایسے وقت میں نماز
فجر کو شروع کرے کہ چالیس آیۃ کی قراءۃ سے نماز کو ادا کرے اور اگر بالفرض فساد صلوۃ کسی بہت سے
معلوم ہو تو بار دگر اتنا وقت فجر باقی ہو کہ طہارت غسل وغیرہ سے فارغ ہو کر بقراءۃ مسنون ادای صلوۃ
کر سکے کما قال فی الدر المختار وغیرہ والمستحب للرجل الابتداء فی الفجر بالاسفار والختم بہ وہو المختار بحیث
یرتل اربعین آیۃ یعیدہا بطہارۃ لو فسدت انتہی اور بتجربہ و مشاہدہ ہر عاقل جانتا ہے کہ ایسی وقت میں فی الجملہ
تاریکی ہوتی ہے اور ستاری ظاہر ہوتے ہیں چنانچہ یہی امر منقول ہے حضرت عمر رضی سے قال فی جامع الاصول
کتب ابی عمر رضی الی عمالہ ان صلوا الظہر اذا کان الفیء ذراعا والعصر والشمس مرتفعۃ بیضاء نقیۃ والمغرب
اذا غربت الشمس والعشاء اذا غاب الشفق والصبح والنجوم بادیۃ مشتبکۃ انتہی مختصراً پس مختار حنفیہ منافی
غلس اضافی کے نہوا ثالثاً یہ کہ جب معنی اسفار تمہاری نزدیک تبین فجر بلا تعمق قرار پائی اور غلس اسکے
ساتھ بزعم تمہاری جمع ہوا تو حاصل کلام یہ ہوا کہ تغلیس مستحب اور اسفار مستحب دونوں باہم منافی
نہیں بلکہ مفاد دونوں کا واحد ہے تو چاہیئے کہ قائلین استحباب تغلیس اُس اسفار مع الغلس سے پہلے کہ
وہ غلس محض ہوگا نماز کو مستحب نکہیں اور حال یہ ہے کہ وہ مطلق غلس میں نماز کو مستحب کہتے ہیں اور
تخصیص بعض افراد غلس کے نہیں کرتے پس توجیہ مذکور موافق مذہب اونکے کے نہوگی اور رابعاً
یہ کہ حصر کرنا تمہارا معرفت نسخ کو بیچ تاخر تاریخ کے بھی صحیح نہیں بلکہ کبھی نسخ ساتھ تاخر تاریخ کے

اور کبھی ساتھ نفس مضمون نقد تنقید کے اور کبھی ساتھ جزم صحابی کے بنا فرق بدون علم بالتاریخ کے
معلوم کیا جاتا ہے کما قال الشیخ فی نخبۃ الفکر ونفس النسخ بامور منها ما ورد فی النص کحدیث بریدۃ فی صحیح
مسلم کنت نهیتکم عن زیارۃ القبور الا فزوروها فانها تذکر الآخرۃ ومنها ما یجزم الصحابی بانه متأخر کقول
جابر کان آخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الوضوء مما مست النار اخرجه اصحاب السنن و
منها ما یعرف بالتاریخ انتہی پس ممکن ہے کہ حدیث تغلیس کو منسوخ کہیں بجہت اجماع صحابہ کثیر کے اور
تنویر کے کہ وہ غلامت ہی جزم کے ساتھ منسوخ ہونیکے کما نقل عن ابراہیم النخعی وسیجی تفصیلہ اور
جو کہا ہے کہ حدیث طبرانی وغیرہ کی نوّرها بلالا بالفجر فانه ارضی للرب وابصر للقوم مواقع نبلهم جو عینی نے
شرح بخاری میں نقل کیے ہے تصحیح کسی امام کے ائمہ حدیث میں سے حجت نہیں اسلئے کہ محلی میں کہا ہے
کہ یہ حدیث اسناداً ضعیف ہے پس بے تصحیح کسی محدث کے کسطرح قبول کیجاوے انتہی کلامہ ہے خارج
واب تحقیق سے اسلئے کہ حجیت کے لئے حدیث کی صحت چاہیئے موافق قواعد محدثین کے اور جب طبرانی
نے حدیث مذکور روایت کی اور مؤلف نے کوئی جرح لائق سماع اوسپر نکیا پس تصحیح کسی محدث کی واسطے
حجیت اوسکی کے کیا ضرور ہے طبرانی سا محدث اسکو روایت کرتا ہے اور کوئی جرح اوسپر وارد نہیں اور
ضعیف کہنا صاحب محلی کا جو مؤلف نے نقل کیا ہے علی التسلیم مضر نہیں اسواسطے کہ صاحب محلی ارباب جرح
وتعدیل وتنقید احادیث میں سے نہیں ہیں باآنکہ سوا طبرانی کے ابن عدی اور حافظ الحدیث جلال الدین
السیوطی جو ائمہ حدیث میں سے ہیں اس حدیث کو نقل کرتے ہیں اور نقل کرنا محدث کا کسی حدیث کو تصحیح ہے
واسطے اوس حدیث کے اور تعدیل ہی واسطے رواۃ اسکی کے چنانچہ خود مؤلف معیار اسبات کو نقل کر چکا ہے
اور مانتا ہے وقال الشیخ ابن حجر العسقلانی فی الارشاد الساری ان تخریج صاحب الحدیث لرواۃ کان
مقتضیا لعدالۃ عدۃ وضبط نسبۃ وعدم غفلۃ انتہی اور شرط صحت اور محتج بہ ہونے حدیث کی کسی
نے اہل علم سے تصحیح کسی محدث کو نہیں گردانا البتہ منقول ہونا اسکا عدل تام الضبط سے باتصال سند
غیر معلل ولا شاذ واسطے صحت کے کافی ہے کما قال فی شرح نخبۃ الفکر وخبر الآحاد بنقل عدل تام
الضبط متصل السند غیر معلل ولا شاذ ہو الصحیح لذاتہ انتہی اور یہ شرائط مرعی ہیں صحیح لذاتہ میں جو
اعلے قسم ہے اخبار آحاد کی اور صحیح لغیرہ اور حسن لذاتہ اور حسن لغیرہ میں یہ شرائط بھی ضروری
نہیں باآنکہ یہ سب اقسام حجت گردانی جاتی ہیں اور کسی میں ان اقسام میں بعد اعتبار شرائط معتبرہ

اسکی کے تصحیح کسی محدث کی شرط نہین پس مؤلف نے کوئی جرم کسی شرط معتبر پر نکیا اور تصحیح کسی المحدث
کو واسطی حجیت کے شرط گردانا معلوم نہین کہ یہہ احداث امر جدید کہان سے کیا قال الشیخ سراج احمد
الحنفی فی ترجمتہ للترمذی و در تاویل شافعی وغیرہ نظر است زیرا کہ قد اخرج الطبرانی و ابن عدی من
روایۃ ہدیر بن عبد الرحمان سمعت جدی رافع ابن خدیج یقول قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لبلال
یا بلال نور بالصلوۃ الصبح حتی یبصر القوم مواقع نبلہم من الاسفار و روی الطحاوی عن علی انہ کان یصلی الفجر
وہم یتراؤن الشمس مخافۃ ان تطلع انتہی و اخرج السیوطی فی جمع الجوامع نور بلال بالفجر قدر ما یبصر القوم
مواقع نبلہم انتہی اور مجمع البحار مین بھی اس حدیث کو بعض محل مین استناداً ذکر کیا ہی کما قال اسفروا بالفجر
فانہ اعظم للاجر اسفروا بالصبح اذا انکشف و انتشر قالوا یحتمل انہم حین امروا بتغلیس الفجر کانوا یصلونہا عند الفجر
الاول حرصا فقال اسفروا بہا ای اخروہا الی الفجر الثانی و یحققہ و یقویہ حدیث نور بالفجر قدر ما یبصر
القوم مواقع نبلہم انتہی اور وہ جو محلی سی نقل کیا ہی کہ حدیث طبرانی اسناداً ضعیف ہی واسطی تضعیف
حدیث کے کافی نہین اسلئی کہ باآنکہ صاحب محلے ارباب تنقید احادیث سی بلکہ حفاظ حدیث سی بلکہ محدثین
کاملین مشہورین سی بھی نہین انکے قول کا بغیر نقل کے کسی امام فن حدیث سی کیا اعتبار جرح اسکا مبہم ہی
اور تسلیم و اعتراف مولف معیار جرح مبہم بغیر بیان سبب جرح کے مضعف حدیث نہین چہ جائیکہ صادر ہو غیر عارف
اسباب جرح سی اور جب قول صاحب محلے کا اسجگہہ مضعف حدیث نہوا اور حدیث مذکور کو طبرانی وغیرہ محققین
حدیث نے نقل کیا تو بالضرور یہہ حدیث مبطل ہوئی محل مذکور کی اور موید ہوئی ہماری مدعا کی اور تیسرا
جو وجہ ثانی مین کہا ہی کہ مراد حدیث اسفروا یہی ہے کہ غلس مین شروع کرو اور تطویل قراءۃ کرکے
اسفار مین اختتام کرو اور طحاوی سی نقل کیا ہے کہ مذہب امام اور صاحبین بھی ہے منافی صریح ہی
معنے اسفروا بالفجر کے اسلئے کہ مراد فجر سے اسجگہہ نماز فجر ہے پس معنے یہہ ہونگے کہ اسفار کرو ساتھ
نماز فجر کے اور نماز فجر نام ہے مجموعہ صلوۃ فجر کا نہ جزء اخیر کا پس یہہ معنی کہ اسفار مین ختم کرو اور غلس
مین شروع کرو اسفروا بالفجر کے حقیقۃً کیونکر ہو سکین گی البتہ بمعنی اتموا صلوتکم بالاسفار کے لینا مجازاً
ہوگا اور اختیار کرنا مجاز کا در صورت صحت معنی حقیقی کے داب اہل علم سے خارج ہی اور یہہ کہنا امام
طحاوی کا کہ مذہب صاحبین و امام بھی ہی مخالف ہی ظاہر الروایۃ کی قال العلامۃ ابن الہمام فی فتح القدیر
قال الطحاوی والذی ینبغی الدخول فی الفجر وقت التغلیس والخروج منہا فی وقت الاسفار قال وہو قول

تقیید وآنہے بوسف ومحمد لکن الذی ذکرہ اصحاب عن الشافعی ان الافضل ان یصلی بالاسفار
بتمیم ہو وہو الذی یفید اللفظ فان الاسفار بالفجر اداء ما فیہ وہو اسم لظہورہا فیتم ادخال جزء
فیہ انتہی اور یہہ جو تیسری وجہ مین کہا ہی کہ حدیث محمول ہے لیالی مقمرہ پر یعنے یہہ حکم اسفروا
بالفجر کا مخصوص ہے ساتھہ لیالی مقمرہ کے کما ذکرہ الخطابی انتہی منافات ظاہرہ رکھتا ہی ساتھہ روایت
مذکورہ طحاوی اور ابن حبان اور نسائی کے جنکا مفاد یہہ ہے کہ جب تم اسفار کروگے موجب اجر عظیم کا
ہوگا پس کیونکر حکم ہو مفاد حدیث ہو منافی ہے تخصیص کے ثانیاً یہہ کہ قائلین استحباب تغلیس ہر زمانہ مین
تغلیس کو مستحب کہتے ہین اونکی طرف سی یہہ تاویل توجیہ الکلام بالایرضی قائلہ بہ کے قبیل سی ہوگے
ثالثاً یہہ کہ حکم مطلق کو مقید کرنا بلا قرینہ تقیید نزدیک اہل تحقیق کے کسطرح مقبول ہو اور حدیث تغلیس کو
کہ قرینہ تقیید قرار دینا صحیح نہین اسلئی کہ وہ یا محمول ہے غلس داخل مسجد پر یا منسوخ ہی یا محمول ہے
کہ رسول اللہ صلعم واسطی بیان جواز کے کبھی کبھی غلس مین بھی نماز فجر ادا فرماتی تھی پس جب یہہ سب
احتمالات حدیث مذکور مین جاری ہین تو اس سے تقیید وتخصیص حدیث اسفروا بالفجر کی ساتھہ لیالی
مقمرہ کے کسطرح ہوسکیگی باآنکہ حدیث تغلیس مین تعیین لیالی غیر مقمرہ کی نہین اگر ہوتی تو البتہ اس سی
احتمال تقیید کا ممکن تھا بظاہر کو تعمق نظر اوٹھہ جاتا اور جب یہ جو جمع حدیث تغلیس واسفار کے جو
تحصیل مؤلف معیار مین جاگزین تھے مردود ہوئی اور طرق تاویلات رکیکہ کی مسدود تو اثبات باقی رہا
مگر یہہ کہ یا حدیث غلس کو منسوخ کہو یا محمول کرو اوپر غلس اندرون مسجد کے اور باطل ہوا یہہ کلام مؤلف
معیار کا کہ اگر رجوع بانسخ کی کرو تو حدیث تغلیس کو ناسخ کہو اور احادیث اسفار کو منسوخ اسلئی کہ حدیث
تغلیس متاخر ہے حدیث اسفار سی جیسا کہ روایت ابو داؤد مین گذرا انتہی اسلئی باطل ہوا کہ حدیث ابی
داؤد جسکو مؤلف نے علامت تاخیر حدیث تغلیس گردانا ہے شاذ بلکہ منکر ہے بجہت مجروح ہونے
اسامہ بن زید کے کما مر پس اس سی تاخر کیونکر ثابت ہوگا اور حدیث اسفار کو متروک العمل کہنا بجہت
تعارض حدیث تغلیس کے بھی باطل ہی اسلئی کہ جب حدیث تغلیس یا منسوخ ہوئی یا محمول ہوئی اوپر غلس
اندرون مسجد کے اور یہہ منافی اسفار نہین تو پھر ترجیح روایت شیخین کے کیا معنی ترجیح تو عند
عدم امکان الجمع والنسخ دیکھی جاتی ہے اور دو تاویلین جمع حدیثین کی جو مؤلف معیار نے کین
جسوقت منافی ہوئین احادیث صحیحہ کی پس باقی رہا محل احادیث مذکورہ کو مگر وہ جو ہمنی بیان کیا باآنکہ

کبھی فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین وسطے بیان جواز کے بھی ہوتا تھا اور
نزدیک اہل اصول کے قول کو ترجیح ہے اوپر فعل کے پس ممکن ہے کہ کاہی تغلیس مروی محمول ہو بیان جواز
پر یا احادیث اسفار جسمین امر ہے تنویر و اسفار کا ترجیح پائین اوپر احادیث تغلیس کے جسمین بیان ہے
فعل رسول اللہ صلعم کا قال الزیلعی لنا قولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر رواہ
الترمذی وغیرہ وقال حدیث حسن صحیح وقال ابن مسعود رضی ما رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی
صلوٰۃ لغیر وقتہا الا صلوتین جمع بین العشاء والمغرب بجمع وصلی الفجر یومئذ قبل میقاتہا بغلس
رواہ مسلم وعن ابی داؤد بن یزید عن ابیہ قال کان علی ابن طالب رض یصلی بنا الفجر ونحن نتراءی الشمس مخافۃ
ان تکون قد طلعت رواہ الطحاوی وذکرہ فی الام ولان فی الاسفار تکثیر الجماعۃ وتوسیع الحال علی النائم
والضعیف فی ادراک فضل الجماعۃ انتہی مختصرا اور یہہ جو کہا ہے کہ قول ابراہیم نخعی سے بھی نسخ تغلیس نہیں
ثابت ہوتا اسلئی کہ اگر یہہ کہو کہ اصحاب مجتمعین علی التنویر سے بیچ کلام نخعی کے کل یا جمہور صحابہ مراد ہین تو قول
اسکا منقطع ہوگا اسلئی کہ اوسکو سب یا جمہور صحابہ سے ملاقات نہین ہے بلکہ فقط ایکدو صحابہ سے ملاقات
ہے اسلئی کہ ابن حجر نے تقریب مین اسکو طبقہ خامسہ مین سے گنا ہے اور طبقہ خامسہ وہ ہے کہ جنہون نے
ایکدو صحابہ کو دیکھا ہے پس اونکا خبر دینا کہ سب یا اکثر صحابہ اسفار کیا کرتے تھے منقطع ہوگا اسلئی کہ
خود تو اونہون نے ان صحابہ کو نہین دیکھا خواہی نخواہی کسی سے سنا ہوگا حال آنکہ اوسکا ذکر نہین کیا
تو قول اسکا منقطع ہوگا اور یہہ قول حجت نہین کما مر عن میزان الاعتدال انتہی بحاصلہ تو جواب اولا یہہ ہے
کہ یہہ جو تقریب سے نقل کیا ہے کہ طبقہ صغری تابعین کا جسکو طبقہ خامسہ کہا ہے وہ ہے کہ جنہون نے ایک دو
صحابی کو دیکھا اور بعضونکو سماع صحابہ سے نہین ہے یا تو محمول ہے تغلیب اعنی اکثر مذکورین طبقہ خامسہ کے اسیطرح
تھی اگرچہ بعض ایسے بھی ہون کہ انہون نے جماعت صحابہ سے ملاقات کی ہو پس صاحب تقریب نے کل پر حکم اکثر کا کر دیا
یا محمول ہے اختصار پر اعنی طبقہ صغار تابعین کا وہ تھا کہ اونکو ملاقات ہو عدد یسیر صحابہ سے یا ملاقات ہو جماعت
صحابہ سے لیکن تمام روایات اونکی تابعین ہی سے ہون کما قال العلامۃ وجیہ الدین العلوی فی شرح شرح
نخبۃ الفکر والتابعی الکبیر ہو الذی لقی جماعۃ من الصحابۃ وجالسہم وجل روایتہ عنہم کقیس بن حازم وسعید
ابن المسیب والصغیر ہو الذی لم یلق من الصحابۃ الا العدد الیسیر او لقی جماعۃ الا ان جل روایتہ عن
التابعین کیحیی بن سعید الانصاری انتہی پس صاحب تقریب نے بنظر اختصار و اجمال فقط صورت اولی پر بیان

طبقہ ذہب ہیں کہ وہ طبقہ متاخر تابعین کا ہی اکثر فرمایا یا محمول ہی اسپر کہ کبھی شخص واحد باعتبار
مختلفہ طبقوں میں گنا جاتا ہے کما مر من کلام صاحب التقریب فی اول الکتاب پس مولف تقریب نے ابراہیم
نخعی کو اس اعتبار سے کہ روایت اکثر تابعین ہی سے ہے نہ صحابہ سے طبقہ خامسہ سے گنا اگرچہ بسیار ملاقات
جماعت صحابہ سے انکو طبقہ متقدمہ سے کہا جائے چنانچہ امام نووی نے تہذیب میں احمد ابن صالح مصری کی
نقل کیا ہے کہ ابراہیم نخعی نے جماعت صحابہ کو پایا اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مرسل روایت کی
کما قال ہو ابراہیم بن یزید بن قیس بن الاسود ہو التابعی ونقل عن عائشۃ ورویناہ عن احمد بن صالح العجلی
قال لم یحتج النخعی عن احد من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقد ادرک منہم جماعۃ ورای عائشۃ انتہی پس
اول تو غور کرو کہ یہ کسطرح ہو سکی کہ ابراہیم نخعی خدمت حضرت عائشہ میں حاضر ہوئے ہوں اور فقط
ایک دو صحابی سے ملاقات کی ہو اسلئے کہ زمانہ حضرت صدیقہ میں ہزاروں اصحاب موجود تھے اور بیشتر خدمت
حضرت صدیقہ میں حاضر رہتے تھے اور نیز اہل علم و دیانت بتفحص تمام ملاقات صحابہ کرتے تھے اور اسکو مغتنم
سمجھتے تھے پس جب حضرت صدیقہ کی خدمت میں کوئی حاضر ہو تو ضرور ہے کہ صحابہ کثیر سے اوسکی ملاقات
ہو کی معہذا روایت احمد بن صالح سے مصرحاً اور ایک جماعت صحابہ کا ثابت ہی اور یہی کلام شارح
شرح نخبہ سے معلوم ہو چکا کہ تابعی صغیر میں ملاقات ایک دو صحابی کی شرط نہیں ہے بلکہ جسکو جماعت صحابہ
سے ملاقات ہو لیکن روایت اسکی صحابہ سے نہ ہو تو وہ بھی تابعی صغیر ہوتا ہے تو جبکہ کلام صاحب تقریب کو
محامل مذکورہ پر حمل نکیا جائیگا منافی ہوگا تصریحات مذکورہ کے اور تطبیق نہ ہوگا ساتھ اسکی اور توجیہات
رکیکہ سوا محامل مذکورہ و نحوہ کے اگر کوئی کریگا تو ہر عاقل متصف پر قبیح اور تکلف اسکا واضح ہو جائیگا
پس ابراہیم نخعی نے جو احوال صحابہ میں نقل کیا ہے کہ اصحاب رسول اللہ صلعم بتجھ سے اور اصحاب تو بہت کے
تو ممکن ہے کہ انہوں نے جماعت کثیرہ کو دیکھا ہو اور حال اونکا نقل کیا ہو پس قول انکا منقطع کہ مرسل
ہوا اور ثانیاً یہ بھی ہے کہ منقطع اصطلاح محدثین میں کہتے ہیں اس حدیث کو جسکی اسناد میں سے ایک راوی
یا زیادہ بشرط عدم توالی گرا دیا جائے اور یہ معنی منقطع کے شامل ہیں مرسل اور معضل اور معلق وغیرہ
کو اور اکثر استعمال منقطع کا اسمیں ہے کہ تابعی سے نیچے کا راوی حدیث کو طرف صحابی کی نسبت کرے جیسے
مالک کی روایت ابن عمر رضی سے کما قال فی شرح نخبۃ الفکر والا فان کان السقط اثنین فصاعدا متوالیین
موضعین مثلاً فہو المعضل وکذا ان سقط واحد فقط او اکثر من اثنین لکن بشرط عدم التوالی بل لا بد

في موضع من الاسناد عن واحد هذا هو الصحيح الذي ذهب اليه الجمهور والخطيب وابن عبد البر وغيرهما
من المحدثين ان المنقطع ما لم يتصل اسناده على اي وجه كان انقطاعه بحيث يشمل المرسل والمتصل والمعلق
لكن اكثر ما يستعمل في رواية من دون التابعي عن الصحابي كمالك عن ابن عمر انتهى بقدر الحاجة پس اگر منقطع
سے مراد مؤلف کی معنی اول ہین تو یہہ قسم شامل ہے مرسل وغیرہ کو بھی اور اسجگہہ اقسام منقطع مین سی قول
مذکور مرسل ہوگا اسلئی کہ مرسل کہتے ہین اس حدیث کو کہ جسکی اسناد مین سی تابعی کے بعد کا راوی ساقط
ہو یعنی تابعی صغیر یا کبیر روایت کرے حدیث کو ساتھ حذف صحابی کے اور کہی قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کذا او فعل کذا او فعل بحضرته کذا ونحو ذلک انتہی کما ہو مصرح فی شرح نخبۃ الفکر اور اسکی قبول اور حجیت مین
اختلاف مشہور ہے وقد مر بیانہ فی اول الکتاب پس اوسکو علی الاطلاق مردود کہنا اور حجیت سی ساقط
کرنا کسطرح صحیح ہوگا بلکہ امام اور صاحبین اور امام مالک اور ابراہیم نخعی اور حماد بن سلیمان وغیرہم سب اسکو
حجت گردانتی ہین اور کلام منسوب طرف میزان اعتدال کے صریح دال ہے اسپر کہ قول مذکور حدیث مرسل ہی
لیکن یہہ جو کہا ہے کہ جسوقت ابن مسعود وغیرہ رضی اللہ تعالی عنہم سے یہہ ارسال کرین تو وہ حجت نہین ہوتی
ہے قول بعض پر نہ علی التحقیق اور اگر معنی ثانی منقطع کی جو اکثر مستعمل ہین مراد ہون تو یہانپر منقطع صادق
ہی نہین آتا اسلئی کہ ابراہیم نخعی تابعی تھی اور اوسمین شرط یہہ ہے کہ تابعی سی تحت کا راوی نسبت حدیث
کی طرف صحابی کے کرے اور ثالثا یہہ کہ تعریف منقطع مین یہہ امر ماخوذ ہے کہ نسبت حدیث کی طرف رسول
اللہ صلعم کی یا طرف صحابی کی کیجاوی لیکن کوئی راوی سند مین سی ساقط ہو بشرائطہ کما مر اور قول ابراہیم
نخعی مین نسبت حدیث کی طرف رسول اللہ صلعم یا صحابی کے ساتھ اسقاط راوی کے کہان ہی پس اسکو منقطع کہنا
ہے صحیح نہین اور کلام میزان اعتدال اسکی طرف متوجہ ہی نہین تو حجیت سی ساقط کسطرح ہوگا اور ظاہر یہہ
ہے کہ کلام ابراہیم نخعی کا موافق اصطلاح اہل حدیث کے حدیث موقوف ہوگا چنانچہ علامہ ابن الاثیر مقدمہ
جامع الاصول مین بیان قسم رابع موقوف مین فرماتے ہین الرابع ما یوہم لفظہ انہ مسند ولیس بمسند کما
روی المغیرۃ بن شعبۃ قال کان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرعون بابہ بالاظافیر فہذا
یوہم لذکر رسول اللہ صلعم انہ مسند ولیس کذلک انما ہو موقوف علی صحابی حکی عن اقرانہ من الصحابۃ فعلا
ولم یسنده الی واحد منہم انتہی پس حدیث موقوف علی التابعی بشرائطہ المعتبرہ مقبول ہوتی ہی کسی نے اوسکو
مطلقا حجیت سی ساقط نہین کیا اور ابراہیم نخعی مین شرائط قبول خبر کہ وہ عدالت اور ضبط اور عقل اور اسلام ہے

ہو جو اپنا ہو وقتی حدیث کو بحیثیت سے ساقط کرنا ایسے بہ آوردہ صاحب محلی کا جواب پیشتر ہم دیکھے ہیں
ثابت الاوہ نہیں لیکن یہ جو کہا ہے کہ عدم نسخ تغلیس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عمر رضہ نے اپنے عمال کو اور
ابو موسیٰ اشعری کو لکھ بھیجا تھا کہ نماز صبح ایسی وقت میں پڑھیں کہ ستارے محفوظ ظاہر ہوں پس اگر تغلیس منسوخ
ہوتی تو عمر رضہ اور ابو موسیٰ اشعری پر مخفی نہ ہوتے تو جواب اسکے اولاً یہ ہے کہ حضرت علی رضہ سے پیشتر منقول
ہو چکا کہ غایت اسفار میں نماز فجر ادا فرمائی تھی کما رواہ الطحاوی وغیرہ پس اگر تغلیس مستحب ہوتی تو حضرت علی رضہ پر کہ رئیس تھے
اور مسعود جو اہل بیت رسالت کے تھے مخفی نہ ہوتے تو ہو جو ایکم نہ ہو جو ایکا اور ثانیاً یہ کہ خبر کتابت عمر رضہ
کی بطریق عمال اپنے کے جو صاحب محلی نے نقل کے بدون بیان اسناد کے قابل قبول نہیں جب اسناد اوسکی ذکر
کرنا تو اوسکے رد و قبول میں نظر کیجاتی پس بمجرد بیان صاحب محلی یہ نقل قابل حجت نہیں اور ثالثاً یہ کہ
ہمکو نفس تغلیس کے نسخ کا تو دعوی نہیں ہے البتہ استحباب تغلیس کو منسوخ کہا جاتا ہے اور نفس تغلیس کو ہم
جائز کہتے ہیں پس ممکن ہے کہ حضرت عمر رضہ نے بمصلحت احتراز تفویت فرض کے اس محل میں جواز کو اختیار
فرمایا ہو یعنے جو لوگ بلاد بعیدہ میں نو مسلم تھے اونکو بجہت بعد مدینہ طیبہ کے اور نزدیکی زمانہ کفر کے اور
عدم اعتیاد حفظ اوقات نماز کے ادا کرنا اس مستحب کا دشوار تھا پس اگر اونکو ساتھ وقت مستحب فجر کے
جو وہ اسفار تھا امر کیا جاتا اور حال یہ ہے کہ وقت نماز فجر وقت ہی نوم شیرین اور سستی طبع کا ہوتا تو
محتمل تھا کہ نفس وقت اونکے ہاتھ سے چھوٹ جاتا اور نماز قضا کر دیتے لہذا اعمال کو حکم فرمایا کہ وقت اشتباک
نجوم کے نماز پڑھیں تا مستبین حال کے عادی ہوں اول سے جاگنے کے اور دفع ہو احتمال قضای نماز کا
اس تقدیر پر اور صحابہ کرام اونکے امر کا انکار کیوں کرتے اور پڑھنا حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا نماز
فجر کو ساتھ سورہ بقر کے اور حضرت عمر رضہ کا ساتھ سورہ یوسف کے دلیل مولف نے ثابت نہیں کیا اور کیا
ابھی محتمل ہے کہ واسطے بیان جواز کے ہو اور وہ جو ابن ماجہ سے بروایت عتبہ ابن سہی نقل کیا ہے کہ
عبد اللہ بن الزبیر رضہ نے نماز فجر غلس میں پڑھی پھر میں نے ابن عمر رضہ سے پوچھا کہ یہ نماز کیسی پڑھی تو
انہوں نے فرمایا کہ ہماری نماز ساتھ رسول اللہ صلعم کے اور ابوبکر اور عمر رضی اللہ عنہما کی اسطرح پر تھی
لیکن جب عمر رضہ مجروح ہوئے تو عثمان رضہ نے اسفار فرمایا ہمکو معتبر نہیں اسلئے کہ اول تو خود یہ روایت مخالف
ہے روایت ثانیہ کے جسکو ناقل متصل اس روایت عتبہ کے نقل کرتا ہے ابن ابی شیبہ سے کہ زمان عثمان رضہ
میں لوگ تغلیس کیا کرتے تھے پس خبر اسفار کرنے حضرت عثمان کی بعد مجروح ہونے حضرت عمر رضہ کے منافی ہے اسکے

اور لائق قبول نہین اور ثانیاً یہہ کہ سوال مستحب بن سبی کا تو یہہ تہا کہ جب اسفار امر مستحب ہی تو پہر تجاوز کرنا اس
امر مستحب سی کیون واقع ہوا اسکا جواب عبد اللہ بن عمر رض نے یون دیا کہ ہمنے ساتہہ رسول اللہ صلعم کے اور
ساتہہ حضرت ابی بکر رض اور عمر رض کے غلس مین نماز پڑہی ہے پس اسکلام سے فقط یہہ امر لازم ہی کہ نماز فجر
غلس مین بہی واقع ہوئی خواہ وہ منسوخ ہو یا اختیار کرنا اسکا واسطے بیان جواز کے ہو یا اسمین کوئی مصلحت
آخری عرضی ہو اصور تمین استحباب اسفار اس سبی دفع نہین ہوتا اور نہ مداومت تغلیس کے سمجہی جاتی ہی پس
کوئی دلیل مؤلف کی دافع استحباب اسفار کی پایہ ثبوت کو نہ پہونچی اور یہہ جو مؤلف نے کہا کہ غلس کو غلس داخل
مسجد پر محمول کرنا تحریف ہی اور بقول مولوی اسمعیل کے حظ العمر انیۃ ہے خیال ہے خام اور سودا ہے ناسرانجام اور
بے ادبی ہے ساتہہ ائمہ دین کے اور جرأت ہی اوپر فقہای مجتہدین کے نعوذ باللہ سبحانہ منہا و من جمیع
ما کرہ اللہ سبحانہ اور یہہ جو بیان اس دعوی مین کہا ہی کہ حدیث عائشہ مین غلس وقت انقلاب کی مسجد سی گہرون
کیفیت بیان کیا ہی نہ حالت اقامت مسجد مین کلام ہی بیحاصل اور ایسی ہی نافہمیون نے مؤلف معیار کو ورطہ
ہلاکت اور طعن الزبیدین مبتلا کیا ہے اسواسطی کہ مضمون حدیث عائشہ رض کا تو یہہ ہی کہ عورتین جو نماز فجر مین
حاضر ہوتی تہین اور بعد اتمام نماز کے وہ رجوع کرتے تہین طرف گہرون اپنی کے تو بجہت تاریکی کے
پہچانے نہین جاتے تہین اب غور کرو کہ یہہ انقلاب مصلیات جو عبارت ہی رجوع سی حرکت ہی کہ وہ زمانے
پیر ہی آتی نہین پس جسوقت وہ عورتین نماز پڑہ کر مسجد نبوی صلے اللہ علیہ وسلم سے نکلتے تہین تو لامحالہ
ایک زمانہ معین مین ساتہہ چلنے کے اور قطع کرنے مسافت اندرون مسجد کے باہر نکلتی ہونگے تو باآنکہ مسجد
شریف مین نمازی کثیر ہوتے تہے اور داخل مسجد مین بہت سا بعد تہا بجہت تاریکی کے جو اسوقت اندرون
مسجد مین ہوتی تہی وہ عورتین اس حالت انقلاب رجوع مین پہچانی نہین جاتی تہین اسمحل مین یہہ توہم کیونکر
پیدا ہوا کہ یہہ غلس اگر حالت اقامت مسجد مین ہو تو یہہ معنی بن سکین اور اگر وقت رجوع کے ہو تو یہہ معنے
نہ بن سکین بہلا وقت انقلاب مصلیات کی غلس اندرون مسجد جاتا رہیگا اور وقت اقامت کے باقی
ہوگا یا وہ عورتین وقت رجوع کے بمجرد ارادہ رجوع کے نظرون سے غائب ہو جائینگی ایسی بات
تو عاقل کی شان سی بسا مستبعد ہی مؤلف معیار نے یہہ امر نسوچا کہ رجوع اور انقلاب ساتہہ حرکت کی
ہوتا ہے اور تا اتمام مسافت داخل مسجد کے راجع کو حدود مسافت اندرون مسجد مین ہونا ضروری ہی
پس اسحالتمین وہ راجع منجملہ الحکام کے ساتہہ اس حکم کے بہی موصوف ہوگا کہ بجہت تاریکی کے پہچانا نہ جائیگا

پس اس توجیہ وجیہ کو الفاظ حدیث سے کیا مناسبات ہے کہ اسکو تحریف قرار دیا اور خطا صریح ٹھہرایا پھر یہ بھی
اعتراض ہے پس دیکھو کہ اس قول سے تاریکی خاص مسجد میں کہاں سمجھی جاتی ہے مثل عموم سابق کے باطل ہے اسلئے
کہ جنکی تحقیق کیا کہ لفظ غلس سے تاریکی خاص مفہوم ہوتی ہے بلکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ غلس مطلق
اسکا ہے اس فرد خاص میں متحقق ہے یا یہ طور کہ مرد و عورتیں مسجد میں نماز کے لئے جمع ہوتی تھی اور باوجودیکہ
اندرون مسجد کے مسافت قلیل تھے لیکن باعث تاریکی کے جو اسوقت اس محل میں واقع تھی مرد عورتوں کو
پہچانتے نہ تھے اور سبب تاریکی کا یہ تھا کہ سقف مسجد کی نیچی اور جھکی ہوئی تھی اور اس مسجد میں اوقات روشن نہیں
کئے جاتے تھے اور بیان حضرت عائشہ کا قرینہ صریحہ ہے اوپر اس توجیہ کے اسلئے کہ دروازہ حجرہ انکی کا
اندرون مسجد تھا پس جب بعد اتمام نماز کے یہ اپنے حجرہ میں تشریف لیجاتی تھیں اوسیوقت اور عورتیں
بھی جمع کرتی تھیں اور اوسیوقت اس محل میں غلس کے سبب سے انکو کوئی نہیں پہچانتا تھا تو بہت ظاہر ہے کہ مراد
غلس کی وہی غلس خاص داخل مسجد ہے اور جس طرح اس حال کو حضرت عائشہ نے روایت کیا اسیطرح اور صحابہ
نے بھی اسی حال کو روایت کیا ہے پس اور صحابہ کے روایت کرنے سے یہ امر لازم نہیں آتا کہ مراد غلس سے
غلس بیرون مسجد ہو البتہ محتمل ہے جیسا کہ غلس اندرون مسجد محتمل ہے لیکن جب بیان حضرت عائشہ کا
باعث ہونے دروازہ حجرہ اونکے کے اندر مسجد کے محتمل غلس بیرون مسجد کا نہیں اور صحابہ آخر نے وہی
حال بیان کیا جو حضرت عائشہ نے بیان فرمایا پس بالضرور کلام صحابہ آخر میں بھی احتمال غلس بیرون
مسجد ساقط ہوا اور وہی غلس جو کلام حضرت عائشہ میں مراد تھا متعین ہوا اور ہر عاقل منصف پر واضح ہوا
کہ استحباب اسفار ساتھ شبہات رکیکہ مؤلف کی اٹھ نسکا اور تغلیس اگر مستحب تھی تو منسوخ ہو گئی اور تغلیس جو
منقول ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابہ کرام سے محمول ہے اوپر بیان جواز یا مصالح آخر کے نہ اختیار
مستحب کے قال صاحب العنایۃ فی حاشیتہ علی الہدایۃ واستدل الشافعی بحدیث عائشۃ رض قالت کانت النساء
الخ ولان فی ہذا مسارعۃ فی اداء العبادۃ وہو مندوب الیہ لقولہ تعالی وسارعوا الی مغفرۃ من ربکم ولنا
حدیث رافع بن خدیج رض ان النبی علیہ السلام قال اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر ولان فی الاسفار تکثیر الجماعۃ
وفی التغلیس تقلیلہا وما یؤدی الی تکثیر الجماعۃ کان افضل ولان المکث فی مکان الصلوۃ حتی تطلع الشمس مندوب
الیہ قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من صلی الفجر ومکث حتی تطلع الشمس فکانوا اعتق اربعۃ رقاب
من ولد اسماعیل واذا اسفر بہا تمکن من ادراک الفضیلۃ وعند التغلیس قل ما یتمکن منہ واما حدیث

عائشة فالصحيح من الروايات امره رسول الله صلعم بصلوة الفجر فان ثبت التغليس فلعذر الخروج الى سفر او ما اشبه
ذلك حين يحضر النساء للصلوة بالجماعة ثم انسخ ذلك حين امرن بالقرار في البيوت واما الجواب عن تعلقه
بالآية فقلنا المسارعة الى مغفرة الله انما يكون في المسارعة الى الشيء الذي هو افضل عند الله من غيره وذلك
في تكثير الجماعة لا في تقليلها ولكن لا يكون ذلك في التغليس فكان في التنوير مسارعة الى المغفرة لا في التغليس على ان الآية
عامة فيحملها على بعض الصلوات بدليل ما روينا كذا في المبسوطين والمعنى الفقهي فيه ان تاخير الفجر الى آخر الوقت امر
مباح بالاجماع لا كراهة فيه وتقليل الجماعة امر مكروه وكذلك ايقاع الناس في الحرج والتغليس بالفجر يؤدي الى
احد الامرين اما ازعاج الناس لاول الوقت وفيه حرج لانه امر مخالف العادة واما تقليل الجماعة فهو فاسد الا
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى معاذا عن تطويل القراءة وعلل تنفير الناس عن الجماعة وطول القراءة في الصلوة
في الاصل سنة فوق تعجيل الصلوة ثم رد النهي عن تلك السنة مع قولها لئلا يؤدي الى تقليل الجماعة فلا يكون
منهيا عن ادناها لئلا يؤدي الى تقليل الجماعة اولى كذا في الاسرار انتهى **قال صاحب التنوير** مسئلہ تیسرا بیچ
بیان وقت مستحب ظہر کے الخ **قال مولف المعیار** کئی حدیثوں سے یہہ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلعم شدت گرمیوں
میں بھی نماز اول وقت میں پڑھتے تھے اور اسکی رغبت دلاتے تھے الخ **اقول** حاصل کلام مولف معیار کا اسجگہہ یہہ
ہے کہ احادیث ابراد بالظہر اور احادیث تبکیر بالظہر میں جمع کرنا ممکن ہے پس اختیار کرنا نسخ تبکیر کا موسم گرمی
میں ساتھہ احادیث ابراد کے خلاف قاعدہ محدثین ہے اسلئے کہ جبتک حدیثیں متعارضین میں جمع ہو سکے تو
نسخ کیطرف رجوع نہیں کرتے پس جواب اسکا یہہ ہے کہ اگر جمع بغیر تعسف کے ممکن ہو تو جمع کیا جاتا ہے اور
جسوقت جمع حدیثیں میں تعسف اور تکلف ہو اور خلاف ظاہر بلا قرینہ صارفہ اختیار کرنا پڑے تو وہ جمع
نزدیک محدثین کے بلکہ نزدیک کسیکے علماء محققین میں سے معتبر نہیں چنانچہ یہہ عبارت شرح شرح نخبۃ الفکر جسکو
مولف نے استناد مدعا اپنے میں نقل کیا ہے دال صریح ہے اسپر والکانت المعارضة بمثله فلا يخلو اما ان يكون
الجمع بين مدلوليهما بغير تعسف اولا وان امكن الجمع فهو المسمى بمختلف الحديث والا فهو الناسخ والمنسوخ انتهى محققا
پس وہ جو مولف نے درمیان احادیث تبکیر اور احادیث ابراد کے زمانہ صیف میں بانیظور جمع کیا ہے کہ
احادیث تبکیر محمول ہیں افضلیت اور سنیت پر اور احادیث ابراد محمول ہیں رخصت پر واسطے اُن لوگوں کے جو
مشقت گرمی اٹھا نہیں سکتے اور ضعیف ہیں سراسر تعسف ہے اسواسطے کہ لفظ ابردوا بالظہر کا جو عام ہے تخصیص
مخاطب دون مخاطب کو نہیں چاہتا اسمیں ضعفا مراد لینا بلا وجہ کیونکر ہو سکے ثانیا یہہ کہ بخاری میں انس رض

سے مروی ہے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ رسول اللہ صلعم کا دستور یہ تھا کہ موسم سرما میں نماز ظہر میں تکبیر فرماتے
تھے اور موسم گرمی میں ابراد کرکے نماز پڑھتے تھے کما قال حدثنا محمد بن ابی بکر المقدمی قال حدثنا حرمی بن
عمارۃ قال حدثنا ابو نضرۃ ہو غالب بن ہیثم قال سمعت انس بن مالک یقول کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم
اذا اشتد البرد بکر بالصلوۃ واذا اشتد الحر ابرد بالصلوۃ یعنی الجمعۃ قال وانبا ابن بکیر اخبرنا ابو نضرۃ
وقال بالصلوۃ ولم یذکر الجمعۃ وقال بشر ابن ثابت حدثنا ابو غالب حدثنا ابو امامۃ ثم قال لا نعلم کیف کان
النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الظہر انتہی اور چونکہ روایت بشر ابن ثابت میں سوال وقت نماز ظہر سے ہے پس
جواب انس میں مراد صلوۃ سے صلوۃ ظہر ہے اور موافق روایت حرمی بن عمارہ کے سوال وقت نماز جمعہ سے
تھا پس صلوۃ جو جواب میں مذکور ہے موافق قول بخاری کے محمول ہوگی اوپر صلوۃ جمعہ کے لیکن چونکہ وقت
جمعہ اور ظہر ایک ہیں تو حکم ظہر کا بھی اس سے معلوم ہو جائیگا اسی نظر سے ابن بطال نے اس حدیث سے دلیل پکڑی
ہے اوپر اتحاد وقت جمعہ اور ظہر کے کما قال العینی ان ابن بطال استدل بہ ان وقت الجمعۃ وقت الظہر لان انس سئل
بیشہ فی جواب الحکم المذکور حتی قیل کیف کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الظہر انتہی اب محل غور ہے کہ اگر ابراد
ابرین رخصت وہاں نہ تھا کہ تو رسول اللہ صلعم نفس نفیس مع صحابہ کرام رضوان اللہ تعالی علیہم اجمعین کے
کیوں تعجیل مخلوقات کے بیچ ادای احکام الہیہ کے تجویز کرتے تھے اور اسیطرح طحاوی نے بسند ابن مسعود رض
سے روایت کیا ہے انہ رای رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فی الشتاء بین صلوتی الصیف انتہی
اور مغیرہ بن شعبہ سے روایت کیا ہے کہ کہا انہوں نے کہ پہلے ہم ساتھ رسول اللہ صلعم کے نماز ظہر میں
تعجیل کرتے تھے پھر بعد اسکے فرمایا کہ ابراد کرو گرمیوں میں کما قال کنا نصلی مع رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم الظہر بالہجیر ثم قال ابردوا بالصلوۃ فان شدۃ الحر من فیح جہنم اور اسکو ابن ماجہ نے بھی
روایت کیا ہے اسمیں نسخ تعجیل بسبب موسم گرمی کے مصرح ہے پھر تاویل مذکور مولف کیونکر چل سکتی ہے
اسیواسطے جمہور محدثین اور امام ابوحنیفہ اور امام شافعی اور امام مالک اور امام احمد نے استحباب ابراد کا
موسم گرمی میں قول کیا اور حدیث خباب کو جو اولین تاویل مذکور مولف معیار کا مستند ہے یا منسوخ
کہا یا محمول کیا اسپر کہ انہوں نے تاخیر زائد وقت ابراد معین سے چاہی تھی اور اجازت اوسکی رسول اللہ
صلعم سے طلب کی تھی پس رسول اللہ صلعم نے انکی استدعا قبول نہ فرمائی اور احادیث جو فضیلت تعجیل
دال ہیں بر تقدیر عموم نسبت موسم گرمی کے مخصوص قرار دیں اور یا اونکو مطلق ٹھہرایا اور احادیث

ابراد کو مقید پس جب مطلق کو غیر موسم گرمی پر بقرینہ احادیث ابراد کے محمول کرلیں گے تو حاجت تسخ ماننے
کے بھی نہ پڑیگی قال الشیخ عبد الباقی الزرقانی فی شرح الموطا وحدیث ابی ذر صریح فی ذلک حیث قال کنا مع النبی
صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فاراد المؤذن ان یؤذن فقال صلی اللہ علیہ وسلم ابرد حتی رأینا فی التلول
رواہ البخاری ومسلم والحامل لہم علی ذلک ای افضلیۃ التبکیر مطلقا حدیث خباب شکونا الی رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم حر الرمضاء فی جباہنا وآکفنا فلم یشکنا رواہ مسلم ای لم یزل شکونا وتمسکوا ایضا بالاحادیث الدالۃ علی
فضل اول الوقت وبان الصلوۃ حینئذ اکثر مشقۃ فیکون افضل والجواب عن حدیث خباب انہ محمول علی انہم طلبوا
تاخیرا زائدا عن وقت الابراد وہو زوال حر الرمضاء وذلک قد یستلزم خروج الوقت فلذلک لم یجبہم او ہو منسوخ
باحادیث الابراد فانہا متاخرۃ عنہ واستدل الطحاوی بحدیث المغیرۃ کنا نصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
الظہر بالہاجرۃ ثم قال لنا ابردوا بالصلوۃ رواہ احمد وابن ماجۃ برجال ثقات وصححہ ابن حبان ونقل الخلال
عن احمد ان ہذا آخر الامرین من النبی صلی اللہ علیہ وسلم وجمع بعضہم بین الحدیثین بان الابراد رخصۃ والتعجیل
افضل وہو قول من قال انہ امر ارشاد وتمسک بعضہم فقال الابراد افضل وحدیث خباب یدل علی الجواز وہو
الصارف للامر عن الوجوب وفیہ نظر لان الظاہر منع التاخیر وقیل معنی قول خباب فلم یشکنا لم یجبنا الی
شکوی بل اذن لنا فی الابراد وحکی عن ثعلب ویردہ ان فی الخبر زیادۃ رواہا ابن المنذر بعد قولہ فلم یشکنا وقال
اذا زالت الشمس فصلوا واحسن الاجوبۃ کما قال الازرعی الاول والجواب عن احادیث اول الوقت انہا عامۃ
او مطلقۃ والامر بالابراد خاص ولا التفات الی من قال التعجیل اکثر مشقۃ فیکون افضل لان الافضلیۃ لم تنحصر
فی المشقۃ بل قد یکون الاخف افضل کقصر الصلوۃ فی السفر ذکرہ الحافظ انتہی اور یہہ جو مؤلف نے ایکبار قول نووی کا
نقل کیا یعنی بعض نے جمع بین الحدیثین یون کیا ہے کہ ابراد رخصت ہے اور تعجیل افضل اور مستند اونکا حدیث خباب
ہے جواب شافعی اسکا کلام زرقانی سے مصرح ہو چکا باآنکہ یہہ قول بعض کا ہی نہ جمہور کا اور مخالف ہی ائمہ اربعہ
کے پس قابل قبول نہیں چنانچہ پورا کلام امام نووی کا جسکو مؤلف نے تعصبا حذف کردیا اسپر دال ہی بعور
سنو قولہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اشتد الحر فابردوا بالصلوۃ وذکر مسلم بعد ہذا حدیث خباب شکونا الی
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حر الرمضاء فلم یشکنا قال زہیر قلت لابی اسحاق افی الظہر قال نعم قلت
افی تعجیلہا قال نعم اختلف العلماء فی الجمع بین ہذین الحدیثین فقال بعضہم الابراد رخصۃ
والتقدیم افضل واعتمدوا حدیث خباب وحملوا احادیث الابراد علی الترخیص والتخفیف فی التاخیر وبہذا قال

بعض اصحابنا وغیرہم وقد ثبت بالاحادیث الصحیحۃ عن ابی داود وغیرہ آخرون انہ استحباب
الاحادیث الواردۃ فی باب محمول علی انہم صبروا تاخیر الزکاۃ الی ان یحول الحول وتعریف بعض
فی بشرائط فیہ وتنافس الحرص واستحباب الوداع وہو قال جمہور العلماء وہو المنصوص للشافعی وہو قول
اصحابہ کثیرۃ وقد ثبت الاحادیث الصحیحۃ المشتملۃ علی النہی والامر فی مؤلفین کثیرۃ من جملۃ جماعۃ من الصحابۃ انتہی
بجملتہ انصاف کرنا چاہیئے کہ مؤلف معیار کا یہ دعوی تھا کہ قول کرنا نسخ تہیر کا ساتھ احادیث ابراد کے
مخالف ہی قاعدہ محدثین کے اور کلام نووی سے جو مؤلف نے ارادہ کیا تھا ظاہر ہے کہ جمہور محدثین
اور امام شافعی بلکہ ائمہ اربعہ کا مذہب یہی ہے کہ ابراد مستحب ہی اور یہ بغیر نسخ تہیر کے ممکن نہیں پس معلوم
نہیں کہ محدثین مؤلف معیار کے کون سے ہیں اور قاعدہ انکا کیا ہے وقد مر جوابہ مفصلا فیستذکر اور
چونکہ اس محل میں مقدار ابراد سے غرض ہماری متعلق نہیں لہذا اس سے تعرض نہیں کرتے وما قال المؤلف
ولما فی الہدایۃ من ان اشتداد الحر فی تلک البلاد یکون بین بلوغ الظل مثلہ فیتحقق الابراد فی التاخیر عنہ
فہو باطل لا اصل لہ لا یمنع حینئذ وقت الظہر انتہی کلام لا یلتفت الیہ ویجیء ما یحلہ من بیان شافی و
برہان وافی ان شاء اللہ تعالی **قال صاحب التنویر** مسئلہ چوتھا بیان وقت ظہر کا **الخ قال مؤلف**
المعیار اولا معلوم کرنا چاہیئے **اقول** جس وقت بعنایت اللہ سبحانہ تعالی اجتہاد امام ابی حنیفہ رح ایسا
مرتبہ کمال کو پہنچا کہ کوئی علماء دین اور اساطین شرع متین میں سے اسکا انکار نہ کر سکا تو پھر یہ کہنا
استحباب استبعاد ہی کہ امام کسی مسئلہ میں بحکم اجتہاد اپنے کے مخالفت جمہور اختیار فرمائیں بلکہ اجتہاد
خوانان اصول پر یہ امر مخفی نہیں کہ احکام اجتہادیہ میں مجتہد مطلق کو اتباع رای اجتہادی اپنے
کا واجب ہی اور اتباع غیر کا حرام پس یہ کہنا کہ وقت عصر میں امام ابی حنیفہ نے جمہور کی مخالفت
کے بغاوت صرف اور ابلہ فریبی محض ہے قال القرطبی خالف الناس کلہم ابا حنیفۃ حتی اصحابہ فی مسائل
قال العلامۃ العینی اذا کان استدلال ابی حنیفۃ بالحدیث لا یضرہ مخالفۃ الناس انتہی اور جس طرح امام ابی حنیفہ
بعض مسائل میں منفرد ہیں اسیطرح امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد حنبل رضی اللہ تعالی عنہم بھی
من المجتہدین بعض مسائل اجتہادیہ میں منفرد ہیں فلا استبعاد فی تفرد الامام الاعظم اور چونکہ مؤلف تنویر
نے ادلہ اثبات مذہب حنفی کی اس مسئلہ میں مفصلا ذکر کئے ہیں لہذا ہم علیحدہ ذکر ادلہ نہیں کرتے انشاء اللہ
تعالی ضمن جوابات شبہات مؤلف معیار میں قوت ادلہ واضح ہو جائیگی کہ جو مؤلف معیار حدیث جابر

بروایت نسائی نقل کرتا ہے عن جابر قال سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن مواقيت
الصلوة فقال صل معي فصلى الظهر حين زاغت الشمس والعصر حين صار فيء كل شيء مثله والمغرب
حين غابت الشمس والعشاء حين غاب الشفق قال ثم صلى الظهر حين كان فيء الانسان مثله
والعصر حين كان فيء الانسان مثليه والمغرب حين كان قبل غيبوبة الشفق قال عبد الله ابن
الحارث ثم قال في العشاء اراه الى ثلث الليل انتہی اس حدیث سی اشتراک وقت ظہر و عصر بوضاحت
تمام ظاہر ہے اسلئی کہ پہلے دن جب نماز عصر ایک مثل پر پڑہی اور دوسرے دن نماز ظہر ایک مثل پر ادا
کی تو بالضرور بعد ایک مثل کے دونون نمازون کا وقت مشترک ہوا اور اسیطرح حدیث امامت جبرئیل
سے اشتراک ظہر و عصر بیچ ایکوقت کے مفہوم ہوتا ہی اور وہ اشتراک جو حدیث امامت سی مفہوم تہا
اُسکا جواب مولف تنویر نے موافق بعض محققین کے یون دیا کہ حدیث امامت جبرئیل علیہ السلام مقدم
ہے سب احادیث پر جو بیان اوقات صلوۃ مین وارد ہین اور احادیث صحیحہ مرویہ شیخین وغیرہما مین
مثل اس حدیث کے ان النبی صلى الله عليه وسلم قال اذا صليتم الفجر فانه وقت الى ان يطلع قرن
الشمس الاول ثم اذا صليتم الظهر فانه وقت الى ان يحضر العصر رواہ مسلم کی یہہ امر ثابت ہے کہ
ایکوقت صلوۃ دوسرے وقت صلوۃ مین مشترک نہین ہے تو لامحالہ اشتراک وقتین جو مفہوم تہا حدیث امامت سے
منسوخ ہوگا ساتہہ اُن احادیث امتیاز وقتین کے کہ تاخر اونکا حدیث امامت سی حتمی ہی اور امام نووی نے
اور بعض علمانے بموافقت نووی یہہ تاویل کی کہ معنی صلی الظهر حين كان فيء الانسان مثله کے یہہ ہین کہ
روز ثانی مین نماز ظہر سے فارغ ہوئی جسوقت سایہ انسان کا برابر اوسکی ہوگیا یعنی قبل دخول وقت عصر
کے کہ وہ بعد پہنچنے سایہ شی کے ایک مثل کو ہوتا ہے روز ثانی مین نماز ظہر سے فارغ ہوگئی اور اس
تاویل کو ترجیح دی باینظور کہ جبتک بین الحدیثین المتعارضین جمع کرنا ممکن ہو تو اختیار نسخ نچاہیئے اور مولف
معیار نے تاویل نووی جو حدیث امامت مین واقع تہی حدیث سائل مین جسکو نسائی نے نقل کیا جاری
کی اور کہا کہ ایسا ہی کہا ہی معنی اس حدیث مین نووی شافعی اور سلام الله حنفی نے اور یہہ امر غلط ہی
نووی اور سلام الله حنفی نے یہہ حدیث ذکر ہی نہین کی البتہ حدیث امامت جبرئیل نقل کی ہے اور اسمین
تاویل مذکور تحریر کی ہے بہرحال تاویل مذکور قابل قبول علما و فحول اور منصفین ذوی العقول نہین اسلئی کہ جمع
بین الحدیثین المتعارضین جو نسخ پر مقدم ہی وہ ہی جو بلا تکلف و تعسف ہو سکے کما مر عن شرح نخبة الفكر اور تاویل

بائیسوان موضع ہے کہ مولف معیار نے خطا فی دیانت کو کام فرمایا کہ تاویل نووی جو حدیث امامت مین واقع تہی حدیث سائل مین جسکو نسائی نے نقل کیا جاری کی اور یہہ امر غلط ہی

مذکور سراسر تعسف اور بلا وجہ ہی اسواسطے کہ اسی حدیث میں جو بیان معنی مسئلے کے بیان میں ہے
پڑھی مثلاً وقت میلان آفتاب کی یا وقت غیبوبت شمس کے یا وقت غیبوبت شفق کے یعنی نماز ظہر اول
اور مغرب اور عشا اوقات مذکورہ میں پڑھی یعنی انہیں اوقات میں شروع ہوئی اور انہیں میں تمام کی
جیسا کہ مقتضای ظرفیت ہی اعنی اوقات مذکورہ ظرف ہیں مسئلے کے تو چاہیئے کہ فعل مظروف بتمامہ اسکے
انتہا تک ظرف مذکور ہی میں واقع ہوا اور نہیں تو ظرفیت حقیقیہ نہوگی اور اگر یہہ ظرفیت حقیقیہ نہ لیں اور
موافق تاویل نووی کے یہہ جو ثم مسئلے الظہر حین کان فئی الانسان مثلہ کے یوں کہیں کہ پہلے دن
نماز ظہر سے فارغ ہوئی جسوقت آفتاب ڈھلا اور مغرب سے فارغ ہوئی جسوقت آفتاب ڈوبا اور عشا سے فارغ
ہوئی جسوقت شفق ڈوبی تو کذب صریح اور شروع کرنا نماز میں قبل دخول وقت اوسکے لازم آئیگا
ولا یقول بہ عاقل پس ہرگاہ معنی مسئلے کے سب جگہہ یہہ لیے کہ نماز مذکورہ میں نماز میں اولا الی آخرہ
پڑھے پھر بیچ ایکوقت ظہر یوم ثانی کے یہہ معنی کہنا کہ نماز سے فارغ ہوئی جسوقت سایہ انسان کا ایک
مثل کو پہنچا سراسر مخالف ہی سباق اور سیاق کے دوسرے یہہ کہ معنی مسئلے الظہر حین کان فئی الانسان
مثلہ کے فرغ من الظہر حین کان فئی الانسان مثلہ کیسا حقیقۃً نہیں ہوسکتا اسلئے کہ حین ظرف ہی آخر
تو اسبات کا کہ فعل مذکور کا حین مسطور میں ہو اور جب معنی مسئلے کی فرغ من الصلوۃ لیے تو حین مذکور ظرف ہوگا
فرغ کا نہ مسئلے کا پس لامحالہ صرف مسئلے کا کہنا جو منصوص ہی مجاز ہوگا نہ حقیقۃً اور ترک معنی حقیقی اور اختیار معنی مجازی
بلا قرینہ جائز نہیں کما ہو ظاہر علی من لہ ادنی مساس بالعلوم علاوہ یہہ کہ تعذر معنی حقیقی شرط ہی واسطے اختیار مجاز
کے اور اسجگہہ معنی حقیقی ممکن ہیں اور اوفق ہیں ساتھہ سیاق اور سباق کے پس اسکو چھوڑ کر واسطے احتراز کے
تسمح سے معنی مجازی کو لینا اصلا جائز نہیں اور اگر ایسی ہی تاویلات رکیکہ اور توجیہات ضعیفہ واسطے جمع
متعارضین کے کافی اور باعث تقدیم جمع صحیحین ہوں اوپر نسخ احد ہما کے تو کوئی آیہ یا حدیث کسی آیہ اور
حدیث سے منسوخ ہو ہی نہ سکیگی اور ہر جگہہ قول نسخ موافق زعم موجہین مذکورین کے باطل ہوگا اور سب قائلین
نسخ ناواقف ٹھہرینگے اصول حدیث سے ملا تیقن بہ الانسان آدمیہ جو امام نووی نے فرمایا کہ جسوقت حدیث
جبرئیل علیہ السلام کو محمول کیا جاوے اوپر اس معنی کے جسمیں اشتراک وقت بین الظہر والعصر مفہوم ہوتا ہی تو آخر وقت
ظہر کا مجہول رہیگا اور نہ حاصل ہوگا بیان تحدید اوقات کا جو مقصود ہی حدیث سے پس جواب اسکا یہہ ہی
کہ حدیث جبرئیل میں اور بھی حدیث سائل میں استیعاب ہر نماز کے وقت کا اور بیان دونو حدون اوسکے کا

مقصود ہی نتہا بلکہ جانب ابتدا مین تو شروع وقت کا اول روز بیان کیا اور جانب انتہا مین آخر وقت روز
ثانی مین بیان کیا بلکہ جانب آخر مین وقت مختار بیان فرمایا ورنہ روز ثانی مین نماز عشا ثلث لیل پر پڑہی ہے
اور آخر وقت عشا بالاجماع یہہ نہین ہی چنانچہ خود امام نووی فرماتے ہین انہ صلی صلوات الخمس فی الیوم الاول
فی اول الوقت وفی الیوم الثانی فی آخر وقت الاختیار انتہی علاوہ یہہ کہ قائلین اشتراک تو یہہ کہتے ہین کہ
بعد ایک مثل کے بقدر چار رکعت کے وقت ظہر و عصر مشترک ہی یعنے جسوقت شارع بیان حدود اوقات
نماز کے درپے ہے تو بالضرور یوم ثانی مین اوقات اخیرہ مین نماز ادا کریگا باعتبار کہ اتمام وقت مع اتمام
نماز ہو جاوے پس جب یوم ثانی مین بعد ایک مثل کے نماز ظہر شروع کی تو بقرینہ بیان حدود اوقات معلوم
ہوا کہ وقت ظہر بعد اتمام چار رکعت ظہر کے منتہی ہو جاتا ہے تو اس تقدیر پر آخر وقت ظہر مجہول نہوا اور یہہ
جو مولف معیار عسقلانی مین کہتا ہی کہ وجہ قول نووی کی یہہ ہے کہ دراز ایک مثل کے مدمین نہین ہی جانب شارع
سے اور تحدید مثلین کے کچھہ اصل نہین بلکہ وہ اپنی رای سی شرع بناتا ہے ساقط ہوا اسلئی کہ بقرینہ بیان
حدود اوقات کے معلوم ہوگیا کہ وقت ظہر بعد ایک مثل کے بقدر چار رکعت کے ہی کما مر اور یہہ کہنا کہ
مثلین کے اصل نہین زعم صرف ہی قائل کا عنقریب انشاء اللہ تعالی اصل اور ماخذ مثلین کا بوضاحت
بیان کیا جائیگا اور شبہات مولف کا جواب دیا جائیگا اور اس کلام حضرت ثناء اللہ پانی پتی کی واما آخر
وقت الظہر فلم یوجد فی حدیث صحیح ولا ضعیف انہ یبقی بعد مصیر ظل کل شیء مثلہ ولذا خالف ابا حنیفۃ فی
ہذہ المسئلۃ صاحباہ واتفاق الجمہور انتہی اگر یہہ معنی ہین کہ صراحۃ یہہ لفظ کسی حدیث مین مذکور نہین کہ بعد
ایک مثل کے وقت ظہر باقی رہتا ہی تو مسلم ہی اور ہمکو مضر نہین اسلئی کہ صراحۃً مذکور ہونا اوسکی ثبوت کے
نہ ضروری ہی اور نہ ہمارا مدعا ہی اور اگر یہہ معنی ہین کہ یہہ امر کسی حدیث سی کسیطور پر مستفاد اور مفہوم نہی
نہین ہوتا تو غیر مقبول ہے ادلہ ثبوت کی جو عنقریب مذکور ہونگے انشاء اللہ تعالی اس سی غلطی اسکی اور بہان
قاطع اور ساطع اوپر ثبوت کے کہل جائیگی اور اسیطرح حال ہے کلام مولوی سلام اللہ حنفی کا باآنکہ قاضی
ثناء اللہ پانی پتی اور مولوی سلام اللہ حنفی رامپوری کا یہہ منصب کہان ہی کہ مقابلہ طحاوی اور زیلعی اور ابن
ہمام اور شمس الائمہ سرخسی بلکہ بمقابلہ امام ابی حنیفہ کے انکے کلام کو لایا جاوے البتہ ایسی اولہ اور شبہات سی
ابلہ ہو کا کہاتی ہین اور عقلا نقص اسکا پہچان جاتی ہین اور یہہ جو پہر کہا ہی کہ دعوی نسخ اسجگہہ خلاف قاعدہ ہی
اسلئی کہ محدثین جمع کو نسخ پر مقدم کرتے ہین اسکا جواب گزر چکا کہ یہان پر جمع بلا تعسف ممکن نہین اور جمع جو

نسخ ہوا اور اسکے نسخ پر تقدیم اور تاخیر آوریہ ہو گیا کہ حدیث نسائی جو اصل دلیل تھی
بعد حدیث جبرئیل نہیں ہے جو متقدم ہو سب احادیث ہفت پر اور اسکی تقدم اور تاخیر حدیث اذا سلمتم
الظہر کی وقت الی ان یحضر العصر سے معلوم نہیں ہوا یا آنکہ ناسخ کا متقدم معلوم ہونا اور تاریخ بیان
ضروری ہے پس مولوی مولف باطل ہوا انتہی تو جواب یہ ہے کہ جب ثابت حدیث امامت جبرئیل منسوخ ہوا
حدیث اذا سلمتم ونحوہ سے جو حکم اشتراک وقتین کے اب اثبات ہوتا ہے اک یہ مسائل سے جب ہو گیا
نسخ حدیث اذا سلمتم ساتھ اسکے کیا جاوے اور اس تقدیر پر بقول مولف علم یقینی تاخر حدیث سائل
ہے اور جب علم تاخر نہیں تو یہ حدیث نسائی ناسخ حدیث اذا سلمتم کے نہیں ہو سکتی اور تعارض صحیح
بین الحدیثین لازم ہوا اور جمع بین الحدیثین بالقسط ممکن نہیں تو بالضرور رفع تعارض کیا جاوے گا بتقدیم
ترجیح مرجحات کے اور راوی حدیث اذا سلمتم کی امام مالک ہیں اور نیز صحیح مسلم میں اسکی روایت کیا ہے اور حدیث
سائل جو مروی ہے نسائی کی راوی اوسکے عطاء بن ابی رباح ہیں اور روایت مسلم کے امام مالک سے اقوی
مرجح ہے اور روایت نسائی کے عطاء بن ابی رباح سے پس حدیث سائل متروک العمل ہوگی مقابلہ حدیث
اذا سلمتم میں اور مولف معیار کے یہ مضمون کہ جب تقدم اور تاخر معلوم نہوا اور جمع بین الحدیثین ممکن
تو ترجیح دیجاوے گی احد الحدیثین کو ساتھ ترجیح رواۃ کے اور نیز روایت شیخین متقدم ہے غیر شیخین پر مسلم
رکھتا ہے کما مر اور جب حدیث امامت جبرئیل بجہت تقدم یقینی کے منسوخ ہوئی ساتھ حدیث اذا سلمتم
ونحوہ کے تو پھر اوسکو مقوی کہنا حدیث سائل کا کسطرح صحیح ہوگا کما لا یخفی علی المتدرب اور یہ جو مولف
نے حدیث عائشہ رض قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی العصر والشمس لم تخرج من حجرتہا
بروایت بخاری ومسلم باختلاف روایات وبطالت دلائل نقل کی اور خلاصہ اوسکا بقول ابن حجر
یہ تھا کہ اس حدیث سے تعجیل بیچ نماز عصر کے مستفاد ہوتی ہے یعنی پڑھنا اوسکا اول وقت میں اور یہی معنی
سمجھے ہیں اس حدیث سے عائشہ رض نے اور یہی سمجھے ہیں عروہ نے اور طحاوی نے کہا کہ اس حدیث سے تعجیل عصر مستفاد
نہیں ہوتی اسلئے کہ احتمال ہے کہ دیوار حجرہ کی چھوٹی ہوں پس جب آفتاب قریب غروب ہوگا تو حجرہ سے چھپ جاوے
پس اس حدیث کو دلالت علی التعجیل نہوئی بلکہ دلالت علی التاخیر ہے بعد اسکے ابن حجر نے جواب دیا کلام
طحاوی کا یہ کہ یہ احتمال ذکر طحاوی کا تو جب ہو سکتا ہے کہ حجرہ اوسع ہو اور معلوم ہو ساتھ شہرت
اور مشاہدہ کے کہ حجرہ ازواج نبی صلعم کی متسع نہو اور چھوٹی حجرہ کے درمیان میں ہو پس بیشک ہوگی کہ آفتاب

بلند ہو اور نہین تو جب آفتاب کو ارتفاع سی کچھہ بھی میلان ہوگا تو دہوپ قعر حجرہ مین سی اُٹھہ جائیگی اگرچہ دیوارین
چھوٹی ہون چنانچہ نووی نے کہا ہی کہ حجرہ کا میدان تنگ تہا اور دیوارین چھوٹی تہین اسطور پر کہ درازی دیوار کے
کم تھے مسافت میدان سی کچھہ تہوڑی سی پس جب سایہ دیوار کا مثل اوسکی ہوگا تو ابھی دہوپ انتہای میدان مین
ہوگی انتہی ترجمہ کلام ابن حجر اقول بفضل اللہ سبحانہ دہوپ حجرہ مسقف کے درمیان مین بعد زوال آفتاب کی دروازہ
حجرہ سی داخل ہوگی اور جبتک کوئی شی مانع دہوپ کے درمیان مین آفتاب کے اور دروازہ غربی حجرہ کے حائل نہوگے تو
ابتدای دخول دہوپ سے غروب آفتاب تک دہوپ حجرہ مین سی موقوف نہوسکیگی اور بھی اگر دیوارین حجرہ کی پست
اور چھوٹی ہونگی تو دروازہ غربی حجرہ کا جسمین سی دہوپ داخل حجرہ ہوتی ہی قطعا بقدر مناسبت پستی دیوارون کے
چھوٹا ہوگا اور دہوپ جو درمیان حجرہ کے جائیگی تو بعد نیچا ہونے آفتاب کی جائیگی اسلئی کہ مدخل دہوپ کا
چھوٹا اور پست ہی اور یہہ امر ہر ذی بصیرت جانتا ہی بعد اس تمہید کے سنو کہ یہہ جو شافعیہ حدیث عائشہ رض سے
کَانَ النَّبِیُّ صلی اللہ علیہ وسلم یُصَلِّی صَلٰوۃَ الْعَصْرِ وَالشَّمْسُ طَالِعَۃٌ فِیْ حُجْرَتِیْ لَمْ یَظْهَرِ الْفَیْءُ بعدہ انتہی استدلال
پکڑتے ہین اوپر اسبات کی کہ وقت عصر کا بعد ایک مثل کے ہوجاتا ہی اور ابن حجر شافعی فرماتے ہین کہ عائشہ رض
اور عروہ راوی اونکی اس حدیث سی تعجیل صلوۃ عصر سمجھے ہین اسی سبب سے عروہ نی اوپر عمر بن عبد العزیز کے کہ
انہون نے نماز عصر مین تاخیر کے تہی اس حدیث سی حجت پکڑی اور تعجیل ثابت کی پس امام طحاوی نے جواب شافعیہ مین
فرمایا کہ اس حدیث سی تعجیل مستفاد نہین ہوتی یعنے وہ تعجیل جسکو شافعیہ حدیث سی مستفاد کرتے ہین اور وہ
یہہ ہی کہ بعد ایک مثل کے وقت نماز عصر ہوجاتا ہے اس حدیث سی ثابت نہین ہوتی اسلئی کہ محتمل ہی کہ دیوارین
حجرہ کی چھوٹی ہون پس لامحالہ دروازہ غربی حجرہ کا جو مدخل تہا دہوپ کا چھوٹا ہوگا اور آفتاب جسوقت خوب
نیچا ہوگا تو دہوپ اوسمین داخل ہوگی اور جب متصل غروب ہوگا اوسوقت دہوپ اُس سے خارج ہوگی پس حدیث
مذکور کو دلالت اوپر اس امر کے کہ بعد ایک مثل کے وقت عصر ہوجاتا ہی نہوئی پھر کسی نے شافعیہ مین سے
کلام طحاوی پر اعتراض کیا کہ یہہ احتمال تمہارا تو جب ہوسکتا ہی کہ حجرہ واسع ہو اور بشہرت ثابت ہی کہ حجرہ
ازواج مطہرات کی واسع نہی اور دہوپ حجرہ تنگ مین جبتک باقی رہتی ہی کہ آفتاب بلند ہو ورنہ تہوڑا
جھکجانے آفتاب کے سی دہوپ قعر حجرہ سی اُٹھہ جائیگی اگرچہ دیوارین چھوٹی ہون راقم الحروف کہتا ہی کہ اس
اعتراض کا کچھہ محصل نہین اسلئی کہ چھوٹا ہونا دیوارون حجرہ کا چاہتا ہی اس امر کو کہ مدخل ظل شمس کا چھوٹا
اور پست ہو اور ہر عاقل یہہ بات جانتا ہی کہ حجرہ خواہ واسع ہو یا تنگ دہوپ کا داخل ہونا اُسمین مدخل ہے

سے ہوگا پس جب داخل دھوپ کا ہوا اور بہت ہوگا تو بالضرور دھوپ اور میں لیکن جب آفتاب کی کرنوں سے
نیچے ہونے آفتاب کے متحقق ہوگا داخل ہوگی اور قریب غروب آفتاب کے جبکہ اب اگر فرض کیا جاوے کہ دیوار
حجرہ کے درمیان کی چہار دیواری ہو یا مسدود ہو اور دروازہ غربی اسکا جو مدخل ہے دھوپ کا دس
زمین کے بقدر ایک گز کے ہو تو دھوپ درمیان میں اوسکی جب جاتی کہ آفتاب مقابل دروازہ کے ہو
تنگی اور وسعت حجرہ کو دخول ظل آفتاب میں کچھ دخل نہیں ہے اسی سبب سے بعض محققین حنفیہ نے اعتراض
مذکور کا جواب پر اندم طحاوی کے کیا تھا جواب یا اور کہا ہے تو یہ کہ تنصیب فیہ لان الشمس لا تحتجب عن الحجرۃ
الا بقدر قرار الجدار الا بقدر عرضہ بحالا دخل لبناء تساع الحجرۃ ولا لضیقہا واما الکلام فی تفسیر جدیہ یا کہ انتقد المولف
جو مؤلف سیار نے اس جواب کو جہل و تعصب کہا ہے مشعر ہے جہل مؤلف سے اسلئے کہ تنگی یا فراخی اندرون
حجرہ کو دخول ظل آفتاب میں کیا دخل ہے مدار اوسکا تو اوپر فراخی اور بلندی یا تنگی اور پستی دیوار
غربی کے ہے کما مر اور یہ جو مؤلف نے کہا ہے کہ حجرہ دیوار کا چھوٹا ہونا صلاحیت سببیت حجاب
کے نہیں رکھتا ہے تنگ اسکی ساتھ وسعت عرضہ ملائی یا دی ہے یعنی محض ہے اسواسطے کہ مراد عرض سے اگر
عرض اندرون حجرہ ہے تو اسکا حال واضح ہو چکا کہ اوسکو دخول و خروج دھوپ میں دخل نہیں اور اگر عرض
خارج حجرہ ہے پس یہ بھی یہ کب کہا کہ احتجاب آفتاب میں صحن پیش حجرہ کی تنگی اور فراخی کو کچھ دخل نہیں
جو تم ہمپر رد کرتے ہو اور کہتے ہو کہ صحن پیش حجرہ کو دخل ہے ہمنے تو یہ کہا ہے کہ تنگی اور فراخی نفس حجرہ
کو احتجاب آفتاب میں اور عدم احتجاب میں کچھ دخل نہیں بلکہ مدار اوسکا دروازی پر ہے اور امام طحاوی
نے جو احتمال چھوٹی ہونے دیوار اندرون حجرہ کا نکالا ہے اسی سبب سے نکالا ہے کہ بر تقدیر پست ہونے دیوار اندرون
حجرہ کے دروازہ غربی حجرہ کا جو مدخل ہے دھوپ کا بالضرور پست ہوگا تو پھر استدلال شافعیہ سے
اس حدیث کی صحیح نہ ہوگا بخلاف تقدیر بلند ہونے دیوار اندرون کے کہ اسمیں دروازہ جو مدخل ہے دھوپ
کا بلند بھی ہو سکتا ہے اور اسصورت میں استدلال شافعیہ محل صحت ہے اور اگر امام طحاوی اسی پر اکتفا کرتے
کہ بجہت احتمال پست و صغیر ہونے دروازہ حجرہ کے جو مدخل ہے دھوپ کا استدلال شافعیہ حدیث
مذکور سے نہیں بن سکتا تو امر واضح تر اور سہل ہوتا باقی رہا کلام اسبات میں کہ موقوف ہونا دھوپ
کا اندرون حجرہ سے کس طور پر تھا پس سنو کہ موقوف ہو جانا دھوپ کا یا تو بجانب زمین ہے یا اوپر دیوار اندرون
کے باعتبار ہوگا کہ سایہ کسی دیوار وغیرہ کا حاجب ہو جاوے درمیان آفتاب کی اور دروازہ غربی حجرہ

کے جسمین سے دہوپ اندرون حجرہ داخل ہوئی ہے یا درمیان آفتاب کے اور زمین حجرہ کے جو مقابلہ
آفتاب کے اوسپر دہوپ پڑی تہی لیکن ہنوز جیلولۂ اُس شے کی درمیان آفتاب کے اور دیوار اندرون حجرہ
کے جو مقابلہ آفتاب مین پڑی تہین نہین ہوئی ہی اسصورت مین دہوپ زمین سی مرتفع ہوکر اوپر دیوار اندرون
کے چڑہ جائیگی اسی سبب سے امام نووی نے بزعم تبکیر عصر یہانپر یہہ احتمال نکالا ہی کہ حجرہ کے سامنی جانب
غروب آفتاب کے صحن تنگ تہا اور دیوارین محیط اوس صحن کے چہوٹی تہین اسطور پر کہ بلندی دیوار
غربی کے مسافت صحن سی تہوڑی سی کم تہی پس جبکہ سایہ اُس دیوار غربی کا ایک مثل اُسکی ہوگا تو ابہی
دہوپ انتہای صحن مین جس طرف دروازہ غربی حجرہ کا واقع ہی باقی ہوگی پس استقدیر پر حدیث مذکور
سے پڑہنا نماز عصر کا بعد ایک مثل کے مستفاد ہوگا اور علماء حنفیہ نے مثل طحاوی وغیرہ کے اسطرف
تفصیلاً التفات نکی کہ سامنی حجرہ عایشہ رض کے صحن تہا یا نہتہا اور دیوارین اوسکی کسقدر تہین اتنی بات
مجملاً کہی کہ موقوف ہونا دہوپ کا حجرہ شریفہ سی جائز ہے کہ قریب غروب ہوتا ہو اور دیوار غربی پیش دروازہ
حجرہ کے جائز ہی کہ اسقدر بلند ہو کہ جب سایہ اُسکا بقدر دو مثل کے پونہچتا ہو تو داخل حجرہ ہوتا ہو اور حاجب
درمیان آفتاب کے اور اندرون حجرہ کے پڑتا ہو خواہ وہ دیوار صحن حجرہ کی ہو یا کسی اور مکان کے
اور یہہ کہنا امام نووی کا کہ دیوار کا طول اسقدر تہا کہ جب ایک مثل کو سایہ اُسکا پونہچتا تہا تو ابہی دہوپ
اندرون حجرہ ہوتی تہی اور بہی وہ دیوار غربی صحن حجرہ ہی کی تہی بلکہ تخمین ہی کہ بزعم استحباب تبکیر عصر
کے بلکہ بخیال جواز اوسکی کے بعد ایک مثل کے یہہ تخمین باندہ لی ہی اسپر کوئی برہان کلام اُن ثقات
سے جنہونکو احوال بیوت حضرت رسالت صلی اللہ علیہ وسلم بمشاہدہ معلوم تہی نہین ہے چنانچہ صاحب
مجمع البحار جنکی جلالت شان اور مہارت علم حدیث کا مؤلف کو بہی اعتراف ہی فرماتے ہین کہ اس
تقدیر مذکور نووی پر کوئی برہان نہین ہے پس ممکن ہی کہ طول دیوار مذکور کا کمتر ہو نصف مساحت
صحن سی تہوڑا سا پس ہوگی نماز عصر دو مثل پر اور ابہی آفتاب کی دہوپ درمیان حجرہ سی موقوف
نہوگی کما قال لا دلیل علی کون قدرہا ما ذکر فیمکن کون طولہا اقل من نصف مساحۃ العرصۃ فیکون
الصلوۃ عند المثلین والشمس فی حجرتہا انتہی اور یہی توجیہ کلام طحاوی کی بانظور بہی ممکن ہی کہ حجرہ کو
جو قصیرۃ الجدار کہا ہی مراد اُس سی دیوار غربی پیش حجرہ کی ہے پس اضافت اُس دیوار کی طرف حجرہ
کے واسطی ادنی ملابست کی ہی اور وہ نظیر جو مؤلف فی انضمام عرصہ کے نہ ساتھ حجرہ کی گزاری ہے

[illegible] مسلم ہوا اور ہمکو معلوم نہین کہ امر آلف البتہ ہمکو تو شکی اور ذاتی ہو وہین کلام ہو کہ اسکو
دخول شمس مین بعد ایک مثل کے اور مثل کے اندر دن بھر کے یا بعد دخول مین کچھ فرق
نہین کہ وہ مثل پس واقع ہوئی ہر تقدیر پر بعد ات کہ اس محل مین تقدیر نووی قابل اعتنا
نہین اور اس حدیث سے ہوتا وقت عصر کا بعد ایک مثل کے ثابت نہین اور اعتراض طحاوی شافعیہ
اشہب کا اور وہ جو مولف معیار نے عزنی زبان مین کہا ہو کہ بعد اعتدال نکالنا کہ طول دیوار غربی حجرہ
کا کہ نصف مساحت عرصہ سے تھا پس ہوگی نماز عصر عند المثلین اور ابھی دھوپ حجرہ مین ہوگی پس
جہل مصنف ہے اسلئے کہ یہہ اشتراح امکان ہے خلاف مشاہدہ کے انتہی ترجمہ کلام باطل ہوا اسلئے کہ مشاہدہ
اور مرئی بعد امر ظاہر ہے کہ دیوار غربی مقابل حجرہ کے مساحت مین سے تھوڑی سی کم تھی نہ مشاہدہ
کسی آدمی سے جو اس امر مین کلام اسکا حجت ہو نووی نے نقل کیا اور نہ مولف نے پس دون اثبات
کے دعوی مشاہدہ ہونے امر معلوم کا کسطرح قابل قبول ہو بلکہ اگر رویت اور مشاہدہ خواب و خیال قرار دیں
تو کوئی عاقل اسکے سننے پر راضی بھی نہوگا اور کمال تعجب ہے کہ مولف نے مشاہدہ و خیالی پر مبنی کرکے صاحب
مجمع البحار کو جو انہون نے نہایہ ابن الاثیر سے نقل کیا ہے اور علامہ ابن الاثیر کو جو امام مسلم الثبوت
ہین فن حدیث مین جاہل اور مخترع امکان خلاف مشاہدہ ٹھہرایا ہے جرات مین مولف کی دیکھتے ہین اور
بیباکیان غور کرتے ہین نعوذ باللہ سبحانہ من ہذہ الہفوات والخرافات پھر ہم تسلیم کرتے ہین اسبات کو
کہ حدیث مذکور تعجیل نماز عصر پر دال ہے جیسا کہ ابن حجر نے فہم کرنا حضرت عائشہ رضہ کا اور عروہ کا
اس حدیث سے نقل کیا ہی لیکن یہہ امر کیونکر ثابت ہو کہ تعجیل جو ان دونو صاحبون نے سمجھی ہی وہ ہی کہ
بعد ایک مثل کے وقت عصر ہو جاتا ہی تاکہ استدلال شافعیہ بن جائے بلکہ ہم کہتے ہین کہ مراد عروہ کے
اثبات اس تعجیل کا ہے جو عمر بن عبد العزیز نے اسکی خلاف مین نماز پڑھی تھی اسیواسطے عروہ عمر بن عبد العزیز
پر استدلال لائی حدیث مذکور سے اور عمر بن عبد العزیز نے جائز ہے کہ نماز عصر بعد دو مثلین کے زیادہ تر
دیر کرکے پڑھی ہو کہ وقت اختیار جو بعد المثلین ہے عروہ نے اونکو بتایا کما قال العلامۃ الزرقانی فی
شرح الموطا قال الحافظ واجیب باحتمال ان صلوۃ عمر کانت قد خرجت من وقت الاختیار وہو مصیر
ظل کل شیء مثلیہ لا من وقت الجواز وہو مغیب الشمس فیتجہ انکار عروۃ انتہی پس تعجیل مفہوم عروہ سے شرعت
وقت عصر عند المثل ہوا فبطل احتجاج الشافعیۃ اور وہ جو مولف نے حدیث بخاری بروایت سیار بن

سلامہ نقل کے ہی قال دخلت انا وابی علی ابی برزۃ الاسلمی فقال لہ ابی کیف کان رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم یصلی المکتوبۃ فقال کان یصلی الھجیر التی تدعونھا الاولی حین تدحض الشمس ویصلی العصر
ثم یرجع احدنا الی رحلہ فی اقصی المدینۃ والشمس حیۃ انتہی اور اس سی ہوتا وقت عصر کا بعد ایک مثل
کے سمجھا ہی حال اسکا یہہ ہے کہ اس حدیث سی اصلا ثبوت وقت عصر کا بعد ایک مثل کے نہین ہوسکتا اسلئے
کہ مدینہ مطہرہ ایک بلدہ صغیرہ ہے پس اگر مصلے نماز عصر بعد مثلین کے پڑھ کر بقدر چار مقدار ہی ساقت مسجد
نبوی صلے اللہ علیہ وسلم کے تا اقصای مدینہ چلا جاے تب بھی آفتاب پر زردی نہ آئیگی جیسا کہ یہہ امر ہر عاقل
پر واضح ہے اور اگر کسی غیر منصف کو اشتباہ ہو تو چاہیے کہ تجربہ کرلے اور حیاۃ شمس عبارت ہی صفائے
اور شعاع اسکی سی کما قال فی مجمع البحار یصلی العصر والشمس حیۃ ای صافیۃ اللون لم تتغیر بعد مغیبھا موتا انتہی
وقال فی القاموس طریق حی بین کحیی استبان انتہی پس شمس کو حی کہنا اس معنی کرکے ہی کہ وہ ابھی مستبین اور
ظاہر تھا اور اوسکی رنگ و شعاع مین زردی نہین آئی تھی کہ موت عبارت ہی اس سی پس اول تو جو صاحب کہ
والشمس حیۃ کے فقط یہی معنی کرتے ہین کہ حرارت اوسکی محسوس ہو اپنی تخمین سی خلاف لغۃ اور محاورہ بات
کہتے ہین معنی حیات شمس کے اسی احتمال مین منحصر نہین ہین البتہ ایک احتمال یہہ بھی ہی اور ایک وہ ہی جو
پیشتر منقول ہوا کہ حیات شمس عبارت ہی بقاء ضوء اور صفای رنگ شعاع سی پس حیات شمس مین احساس
حرارت ضروری نہوا اور اقوال شافعیہ جو استناد مین نقل کئے ہین ہمپر قابل احتجاج نہین اسلئی کہ اونکا کلام
جب مطابق لغۃ اور محاورہ کے ہوگا تو مقبول ہوگا اور اسجگہہ کلام انکا خلاف لغۃ ہی کما ترا وہین پر تو ہمارا
یہہ اعتراض ہے کہ اس حدیث سی ایک مثل تو کہان دو مثل پر بھی نماز عصر کا پڑھنا ثابت نہین ہوتا ہی پس
ساقط ہوا یہہ قول ابو داؤد کا وحیاتہا ان تحمر حمرتہا انتہی اور یہہ قول ابن المنیر کا المراد بحیاتہا توہج اثرہا
حرارۃ ولونا وشعاعا وانارۃ وذلک لا یکون بعد مصیر الظل مثلی الشیء انتہی اور علی التسلیم کہا جاتا ہی کہ
حرارۃ امر اضافی ہے اور وہی مراد ہی اسجگہہ پس جبتک آفتاب پر زردی نہین آتی حرارت فی الجملہ باقی
رہتی ہے اور صفائی رنگ اور شعاع بھی موجود ہوتی ہے پس ایک مثل پر نماز عصر کا وقت اس حدیث
سے مستفاد کرنا استنباط عجیب ہے کہ کوئی ذی فہم و مدبر اوسکو پسند نکریگا اور یہہ حدیث بخاری جو نقل
کی ہے کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی العصر والشمس من تقعہ حیۃ فیذہب الذاہب الی
العوالی فیاتیہم والشمس من تقعۃ وبعض العوالی من المدینۃ علی اربعۃ اسیال انتہی اور اسی مضمون کے

حدیث صحیح مسلم اور نسائی اور ابوداود سے نقل کی اور امیر المومنین الخطاب رضی اللہ عنہ کا بھی اسی طور پر
کے ہی مضمون کا منقول کیا ہے کسی وقت مطرف اصحی جو بعد وقت نماز عصر کا بعد ایک مثل کے پانچ
کو قصبے پہنچا اسواسطے کہ عوالی مدینہ کہتے ہیں ان قریوں کو جو جانب شرقی مدینہ میں واقع ہیں کما قال
النہایۃ العوالی قری شرقی المدینۃ مع عالیۃ انتہی اور بعض نے کہا ہے کہ جانب نجد کے جو زمین بلند
ہے مدینہ سے اوسکو عوالی کہتے ہیں اور تحقیق یہ ہے کہ نجد مدینہ مطہرہ سے جانب شرقی میں واقع
ہے پس وہی جانب نجد ہے اور وہی جانب شرق اور وہ عوالی مدینہ بعض نے کہا ہے کہ مدینہ سے
فرسخ سے ڈیڑھ میل اور بعض نے کہا ہے دو میل اور بعض نے کہا تین یا چار میل اور بعض نے کہا کہ چھ
میل پر ہے قال فی المرقاۃ العوالی جمع عالیۃ وہی اماکن مرفوعۃ بامتداد ارض المدینۃ قال ابن ملک قال
بعضہم ہی فرسخ من نصف الفرسخ من المدینۃ وقیل اسم قری من قری المدینۃ وبین بعضہا وبین المدینۃ اربعۃ
امیال وقال الزہری والعوالی من المدینۃ علی میلین او ثلثۃ امیال او نحو ذلک بکذا فی فتح الباری پس
قریب تر عوالی کا مدینہ مطہرہ سے نصف فرسخ یعنی ڈیڑھ میل ہوا اور جس وقت حدیث میں تعیین بعض عوالی کے
نہیں تو احتمال تعیین ہے کہ اقرب تو مراد لیا جاوے کہ وہ ڈیڑھ میل پر ہے اور شخص تیز رفتار بلکہ میانہ رو
ڈیڑھ میل نصف ساعت میں بخوبی جا سکتا ہے اور ہمنے جو تجربہ کیا اور جدا دل مستخرجہ ماہرین فن کو مثل شاہ
ولی اللہ صاحب اور قاضی ثناء اللہ پانی پتی وغیرہما کو دیکھا تو یہ معلوم ہوا کہ دہلی اور نواح قریب اسکی میں
سایہ شئی کا دو مثل شئے کو سوا سایہ اصلی کے اطول ایام سال میں پانچ گھڑی یعنی دو گھنٹہ بحساب تنجیم
دن رہے پر پہنچتا ہے اور اسی سے اگر واسطی نماز عصر کے ایک گھڑی فرض کیجائے تو بعد ادائے صلوۃ کی چار گھڑی
دن باقی ہوگا اور زردی آفتاب پر قریب ایک یا ڈیڑھ گھڑی دن رہے کے شروع ہوتی ہے پس بعد ادائے
نماز عصر کے مثلین پر تا شروع زردی آفتاب تین گھڑی دن باقی رہا اور متوسط چلنے والا گھڑی بھر
میں ایک کوس یعنی سوا میل سے زیادہ چل سکتا ہے تو پہر پہنچا صحابہ کا بعد نماز عصر کے جو مثلین پر ہو
بعض عوالی کو کہ ادنے اوسکا ڈیڑھ میل ہے قبل زردی آفتاب کے کچھ مستبعد نہیں اور جس منصف محقق کا جی چاہے
اس حساب مذکور کو تجربہ کر لے اور بدون تحقیق اور تجربہ کے یہہ قول کرنا شافعیہ کا کہ احادیث سے یہہ معلوم
ہوتا ہے کہ وقت عصر بعد ایک مثل کے ہو جاتا ہے جرم بالغیب ہے قابل قبول کسطرح ہو علاوہ یہہ کہ حدیث
مذکور میں تعیین ذہاب کی نہیں کہ تیز رفتار و قوی تھا یا بطی السیر اور ضعیف یا پیادہ تھا یا سوار اور جب کہ

یہہ امور متعین نہوں گے استخراج حکم مذکور شافعیہ کا ممکن نہوگا قال فی المسالک والحاصل انہ لا یدری ان
الذاہب کان راکبا او ماشیا وعلی تقدیر المشی یختلف حال الذاہب بالسرعۃ والبطوء والقوۃ والضعف ولا یظہر
ایضا باتی ناحیۃ من العوالی کان الذہاب بالجملۃ لا یثبت بہ ان تصلی العصر وقت بقاء ربع النہار کما ہو مذہبہم انتہی
اور وہ جو نقل کیا ہی کہ عمرؓ نے ابی موسی اشعری کو لکھا تہا کہ نماز عصر ایسی وقت مین پڑہو کہ آفتاب سفید
اور صاف ہو اس مقدار پر کہ سوار دو یا تین فرسخ قبل غروب آفتاب کے جا سکی اور ایک روایت مین فقط تین ہی
فرسخ ذکر کیا ہی اس سی بھی مثل احادیث سابقہ کے یہ دعای مؤلف پر نہین آتا کما لا یخفی علی من نظر فی ما
ذکرنا آنفا اور ثالثا یہہ کہ امام مالکؒ نے موطا مین روایت کیا ہی کہ عمرؓ نے ابی موسی اشعری کو یہہ لکہا تہا
کہ نماز عصر اسوقت مین پڑہو کہ آفتاب صاف ہو ابھی اوسمین زردی نہ آئی ہو کما قال مالک عن عمہ ابی سہیل
بن مالک عن ابیہ ان عمر بن الخطاب کتب الی ابی موسی الاشعری ان صل الظہر اذا زاغت الشمس والعصر والشمس
بیضاء نقیۃ قبل ان تدخلہا الصفرۃ الخ پس اس کلام سی معلوم ہوا کہ استحباب صلوۃ عصر کا صفرۃ سی پہلے
ادا کا ہی اور امر عمرؓ کا مخصوص ساتھہ ادای عصر کے ایسے وقت مین کہ سوار تین فرسخ جا سکے نہین ہے
اور وہ روایت امام مالکؒ کی جو مؤلف نے نقل کی ہی مفاد اسکا یہہ ہے کہ نماز عصر ایسے وقت مین ادا ہو
کہ بعد اوسکی بالیقین سوار تین فرسخ جا سکے پس تطبیق بین الروایتین یون ہوگی کہ مصلے قبل صفرۃ کے نماز
پڑہکر غروب تک سوار ہو کر تین فرسخ چل سکی گا پس ہمارا مدعا ثابت ہوا کہ حدیث مذکور سے برہان اس
بات پر کہ وقت عصر بعد ایک مثل کے ہو جاتا ہے نہ قائم ہوئی یا تطبیق بین الحدیثین نکیجائیگی تو تعارض
بحالہ رہیگا اور نسخ و ترجیح ممکن نہین پس لامحالہ بحکم اذا تعارضا ولم یمکن رفع التعارض تساقطا کے دونو
حدیثونکو پایہ استدلال سی ساقط کیا جائیگا اور باقی کلام مؤلف کا جو فتح الباری سی اوپر احادیث مذکورہ
کے نقل کیا ہے ضمن تحقیق سابق مین دفع ہو چکا منصف لبیب غور کرکے تطبیق تفصیلی کرلے اور وہ جو
نووی سی نقل کیا ہے والمراد بہذہ الاحادیث وما بعدہا المبادرۃ بصلوۃ العصر اول وقتہا لانہ لا یمکن ان
یذہب الذاہب بعد صلوۃ العصر میلین وثلثۃ والشمس بعد لم تتغیر بصفرۃ ونحوہا الا اذا صلی العصر حین صار
ظل الشیء مثلہ ولا یکاد یحصل ہذا فی الایام الطویلۃ انتہی مجرد قول ہے یا برہان کا مر تفصیلہ اور اسیطرح
حال ہے حدیث مرویہ انس کا کنا نصلی العصر ثم یخرج الانسان الی بنی عمرو بن عوف فیجدہم یصلون
العصر کا اسلئی کہ بنی عمرو بن عوف قبا مین رہتی ہین اور وہ دو یا تین میل ہے مدینہ سی پس نماز عصر

یعنی امور متعین نہونگے استخراج حکم مذکور شافعیہ کا ممکن نہوگا قال فی اللمعات الحاصلۃ ولا یخفی انہ لا یدری ان
الذاہب کان راکبا او ماشیا وعلی تقدیر المشی یختلف حال الذاہب بالسرعۃ والبطوء والقوۃ والضعف ولا یظہر
ایضا ای ناحیۃ من العوالی کان الذہاب بالجملۃ لا یثبت بہ ان یصلی العصر وقت بقاء ربع النہار کما ہو مذہبہم انتہی
اور وہ جو نقل کیا ہی کہ عمر رض نے ابی موسی اشعری رض کو لکھا تہا کہ نماز عصر ایسی وقت مین پڑہو کہ آفتاب سفید
اور صاف ہو اس مقدار پر کہ سوار دو یا تین فرسخ قبل غروب آفتاب کے جاسکی اور ایک روایت مین فقط تین ہی
فرسخ ذکر کیا ہی اس سی بھی مثل احادیث سابقہ کے مدعای مؤلف پر نہین آتا کما لا یخفی علی من نظر فی ما
ذکرنا آنفا اور ثالثا یہ کہ امام مالک رح نے موطا مین روایت کیا ہی کہ عمر رض نے ابی موسی اشعری کو یہ لکھا تہا
کہ نماز عصر اسوقت مین پڑہو کہ آفتاب صاف ہو ابھی اوسمین زردی نہ آئی ہو کما قال مالک عن عمہ ابی سہیل
بن مالک عن ابیہ ان عمر بن الخطاب کتب الی ابی موسی الاشعری ان صل الظہر اذا زاغت الشمس والعصر والشمس
بیضاء نقیۃ قبل ان تدخلہا الصفرۃ الخ پس اس کلام سی معلوم ہوا کہ استحباب صلوۃ عصر کا صفرہ سی پہلے
ادا کا ہی اور امر عمر رض کا مخصوص ساتھ ادای عصر کے ایسے وقت مین کہ سوار تین فرسخ جاسکے نہین ہے
اور وہ روایت امام مالک رح کی جو مؤلف نے نقل کے ہی مفاد اسکا یہہ ہے کہ نماز عصر ایسے وقت مین ادا ہو
کہ بعد اوسکی بالیقین سوار تین فرسخ جاسکے پس تطبیق بین الروایتین یون ہوگی کہ مصلے قبل صفرہ کے نماز
پڑہکر غروب تک سوار ہوکر تین فرسخ چل سکی گا پس ہمارا مدعا ثابت ہوا کہ حدیث مذکور سے برہان اس
بات پر کہ وقت عصر بعد ایک مثل کے ہو جاتا ہے نہ قائم ہوئی یا تطبیق بین الحدیثین نکیجائیگی تو تعارض
بحالہ رہیگا اور نسخ و ترجیح ممکن نہین پس لامحالہ بحکم اذا تعارضا ولم یمکن رفع التعارض تساقطا کے دونو
حدیثونکو پایہ استدلال سی ساقط کیا جائیگا اور باقی کلام مؤلف کا جو فتح الباری سی اوپر احادیث مذکورہ
کے نقل کیا ہے ضمن تحقیق سابق مین دفع ہو چکا منصف لبیب غور کرکے تطبیق تفصیلی کرلے اور وہ جو
نووی سی نقل کیا ہے والمراد بہذہ الاحادیث وما بعدہا المبادرۃ بصلوۃ العصر اول وقتہا لانہ لا یمکن ان
یذہب الذاہب بعد صلوۃ العصر میلین وثلثۃ والشمس بعد لم تتغیر بصفرۃ ونحوہا الا اذا صلی العصر حین صار
ظل الشیء مثلہ ولا یکاد یحصل ہذا فی الایام الطویلۃ انتہی مجرد تقول ہے بلا برہان کما مر تفصیلہ اور اسیطرح
حال ہے حدیث مرویہ انس کا کنا نصلی العصر ثم یخرج الانسان الی بنی عمرو بن عوف فیجدہم یصلون
العصر کا اسلئی کہ بنی عمرو بن عوف قبا مین رہتی ہین اور وہ دو یا تین میل ہے مدینہ سی پس نماز عصر

مشکلین پر پڑھ کر قبل سفر اُحد کے چلنے والا نہ ہو صاحب فتاوا اور سوار بغرابی تنہا تک جا سکتا ہی اور جیسے
حدیث مسلم جو نقل کے ہی اور اوسکا ترجمہ یہ ہے کہ نماز عصر پڑھائی ہمکو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم
نے جب پڑھ چکے تو آئے پاس ایک رجل بنی سلمہ سے پس کہا اوسنے یا رسول اللہ ہمارا ارادہ ہے
کہ ہم اونٹ ذبح کریں اور ہمکو پسند ہے کہ آپ بھی وہاں تشریف لیچلیں فرمایا اچھا پس تشریف لیگئے
ہم بھی ساتھ گئے پس ہنوز اونٹ ذبح نہیں ہوا تھا پھر ذبح ہوا اور اوسکے ٹکڑے کاٹے پھر پکایا
گیا اور ہمنے کھایا قبل غروب آفتاب کے انتہے اس سے بھی پڑھنا نماز عصر کا ایک مثل پر نہیں معلوم
ہوتا اسلئے کہ بعد مثلین کے ایام طویلہ میں قریب دو ساعت نجومی کے دن باقی ہوتا ہی اور دو ساعت
یعنے پانچ گھڑی میں یہہ امور سب ہو سکتی ہیں بلکہ علامہ ابن الہمام فرماتے ہیں کہ اگر نماز عصر قبل
زوال آفتاب کے پڑھی جاوے تو جب بھی ذبح شتر اور پارچہ کرنا اوسکے اور پکانا اور کھانا غروب
تک ممکن ہی کما قال فی فتح القدیر وروی الدارقطنی عن عبد الواحد ابن رافع قال دخلت مسجد
المدینۃ فاذن مؤذن بالعصر وشیخ جالس فقام وقال ان ابی اخبرنی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کان یأمر بتاخیر ہذہ الصلوۃ فسألت عنہ فقالوا ہذا عبد اللہ بن رافع بن خدیج وضعف لعبد الواحد
ورواہ البخاری فی تاریخہ الکبیر وقال لا یتابع علیہ یعنی عبد الواحد والصحیح عن رافع غیرہ ثم اخرج
عن رافع کنا نصلی مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلوۃ العصر ثم یذہب الجزور فینحر عشر قسم ثم
یطبخ فناکل لحما نضیجا قبل ان تغیب الشمس وعندی انہ لا تعارض بین ہذین فانہ اذا صلی العصر
قبل تغیر الشمس امکن فی الباقی الی الغروب مثل ہذا العمل ومن یشاہد المہرۃ من الطباخین فی الاسفار مع
الرؤساء لم یستبعد ذلک انتہی اور جیسے قول نووی نقل کیا ہی قال العلماء کانت منازل عمرو بن عوف
علی میلین من المدینۃ وکانوا یصلون العصر فی وسط الوقت لانہم کانوا یشتغلون باعمالہم ومزرعہم
فدل ہذا الحدیث علی تعجیل النبی صلے اللہ علیہ وسلم بصلوۃ العصر فی اول وقتہا انتہی اسمیں ایک مثل پر پڑھنے
سے بحث نہیں اور دلالت حدیث اوپر ایک مثل کے پڑھنے کے حیز منع میں ہی وسند المنع قد ذکر مفصلا
اور طحاوی بسند کس پایہ اعتبار میں ہیں کہ قول انکا بیہم مقابلہ امام ابی حنیفہ کے لایا جاوے اور بالفرض
جب مؤلف انکا کلام نقل کریگا تو جواب باصواب پائیگا اور یہہ قول نووی کہ یہہ احادیث مذکورہ
امام ابی حنیفہ پر حجت ہیں ساقط ہوا اور جواب بحجت ہر حدیث دیا گیا اور باطل ہوا یہہ قول مؤلف کا

کہ یہہ امور جب ہوسکین گے کہ نماز عصر ایک مثل پر پڑہی جائے اسلئے کہ امور مذکورہ بعد مثلین کے بھی ہوسکتے
ممکن ہین منصف بصیر کو چاہیئے کہ در حال تردد سایہ ناپ کر امور مذکورہ کو تجربہ کرلے اور بلا تحقیق و تجربہ قلادہ
تقلید شافعیہ گردن مین ڈالنا باوصف دعوی اجتہاد و فہم مسائل اور ائمہ حنفیہ پر طعن و تشنیع داب عقل سے
بہت نازیبا ہے اور یہہ حدیث مسلم صلینا مع عمر بن عبد العزیز الظہر الخ اور نیز یہہ حدیث اوپر گزری کی
انہ دخل علی انس بن مالک فی دارہ بالبصرۃ الخ کہ پہلے کا خلاصہ تو یہہ ہے کہ عمر بن عبد العزیز نے نماز
ظہر اتنی تاخیر سے پڑہی کہ لوگ نماز پڑہکر انس رض کے پاس گئی اور اونکو عصر کے نماز پڑہتے ہوئے پایا اور
اونہون نے فرمایا کہ ہم نماز عصر ساتھہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے اسوقت پڑہتے تھے اور دوسرے
کا حاصل یہہ ہے کہ علاء بن عبد الرحمان انس رض کے گہر بصرہ مین نماز ظہر پڑہ کر گئے اونہون نے
پوچہا کہ تم نماز عصر پڑہ چکے اُنہون نے کہا ہم ابہی ظہر سے فارغ ہوئی ہین پہر اونہون نے فرمایا
کہ نماز عصر پڑہو جب یہہ لوگ نماز عصر پڑہ چکی تو فرمایا کہ مین نے رسول اللہ صلعم سے سنا کہ فرماتے
تھے یہہ نماز منافق کے ہے کہ سورج کا انتظار کرتا ہے جب درمیان قرنون شیطان کے ہوجاتا ہے یعنے
قریب غروب ہوتا ہے تو جلد جلد چار رکعت پڑہ لیتا ہے انتہی اسبات پر کسیطرح دال نہین کہ وقت عصر
ایک مثل پر ہوجاتا ہے اسلئے کہ ماحصل دونون کا یہہ ہے کہ عمر بن عبد العزیز اور علاء ابن عبد الرحمان نے
نماز ظہر بتاخیر ادا کی اور انس رض نے دونو حادثون مین نماز عصر اول وقت پڑہی اور اول وقت سے
یہہ کب لازم آتا ہے کہ ایک مثل پر پڑہی ہو منصفون سے امید ہے کہ استنباطات عجیبہ اور اجتہادات
غریبہ مؤلف معیار کو ملاحظہ کرین اور یہہ قول ابن حجر کا وفی القصۃ دلیل علی ان عمر بن عبد العزیز کان
یصلی الصلوۃ الخ بہی مشعر اسکا نہین کہ وقت عصر ایک مثل پر ہے البتہ اتنی بات کلام نووی سے معلوم
ہے کہ مفاد ان احادیث کا استحباب تعجیل ہے بیچ نماز عصر کے اور جسجگہہ ہم استحباب تاخیر عصر الی قبل
الاصفرار ثابت کرینگے تو انشاء اللہ تعالی وہانپر جواب شافی اسکا دینگے لیکن دلالت احادیث مذکورہ
اوپر اسبات کے کہ وقت عصر بعد ایک مثل کے ہوجاتا ہے ممنوع بلکہ غلط صریح ہے ارباب فہم اور
انصاف فکر کرلین کہ دونو حدیثونکو ایک مثل اور دو مثل سے کچہہ علاقہ نہین پس مؤلف معیار کہ امر
موافق ہوا اپنی مین ہر کس و ناکس کا مقلد بنجاتا ہے اسکو قبول کرے اور قلادہ تقلید خود ہی گردن مین ڈالے
اہل فہم و نظر کس طرح اسکو سنین گے اور کلام شیخ عابد سندی مین سوا امور مذکورہ کی امر زائد نہین

کہ جواب اُسکا دیا جاوے اور اسمیں مذکورہ کا جواب تفصیل ہو چکا حاجت اعادہ نہیں پھر بھی مؤلف
نے کہا کہ عمر بن عبد العزیز نے بتابعت امراء سلف کے نماز ظہر کو وقت میں پڑھی مسلم ہے اور یہ
جو اسکی تفسیر میں کہا یعنے قریب ایک مثل کے تو بعد اسکے تاخیر اور افتراق محض ہے کا مراد
جو اسکو متفقا قرار دیا ہے اجماع صحابہ اور تابعین کا یہ افترا زیادہ تر ہے سابق سے کسی نے
اہل ملت اسلام میں سے اسپر دعوے اجماع نہیں کیا اور نہ مؤلف نے کہیں سے یہ امر نقل کیا اور اسطرح
دعوی اجماع صحیح ہو کہ امام ابو حنیفہ جو مجتہد اعظم ہیں اسکی خلاف پر احادیث صحیحہ اور استنباط معتبر
سے براہین قائم فرماتے ہیں کا سمجھنا غریب پس ایسا دعوی اجماع اہل انصاف کیونکر قبول کر سکتے اور
یہ حدیث ابو داود کی کانت قدر صلوۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الصیف ثلاثۃ اقدام الی
خمسۃ اقدام وفی الشتاء خمسۃ اقدام الی سبعۃ اقدام مقصود مؤلف پر دال نہیں اسلئے کہ مقصود مؤلف
تو یہ ہے کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر باقی نہیں رہتا اور وقت عصر داخل ہو جاتا ہے پس بر تقدیر
تسلیم اس امر کے کہ مراد یہاں پر اقدام سے مجموعہ سایہ اصلی اور زائد ہی ہم کہتے ہیں کہ مضمون حدیث
یہ ہے کہ رسول اللہ صلعم نے نماز ظہر قبل ایک مثل کے پڑھی ہے اور یہ امر اس سے ظاہر نہیں کہ بعد
ایک مثل کے وقت ظہر باقی نہ رہیگا اور وقت عصر داخل ہو جائیگا اور جبتک یہ امر ثابت نہو مقصود
مؤلف نہ برآئیگا اور وجہ عدم ظہور کے یہ ہے کہ محتمل ہے کہ یہ بیان ہو وقت مختار کا یعنے
رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے واسطے ادای نماز ظہر کے صیف و شتا میں وقت مذکور اختیار فرمایا
تھا اور ممکن ہے کہ بعد اسکی وقت ظہر رہتا ہو لیکن مختار حضرت رسالت صلعم نہ تھا اور یہ بھی ممکن ہے
کہ یہ اندازہ بیان ہو جانب ابتدای وقت مختار کا یعنی موسم گرمی میں تین قدم سے پانچ قدم تک
بنظر کہ کبھی تین قدم اور سات ہی تین قدم اور کبھی چار اور کم بیش پر پانچ قدم تک شروع نماز
ظہر فرماتے تھے اور اسیطرح سمجھ لو بیان جاڑے کا اور جانب انتہا میں جائز ہے کہ بعد ایک مثل کے
اتمام صلوۃ فرماتے ہوں یا قبل اسکی بیان اسکا کلام مذکور میں نہیں یہانتک تمام ہوئی ادلہ مؤلف
سیار کے جو جانب جمہور سے قائم کئے تھے اور ان کی منصف پر مخفی نہ رہا ہوگا کہ کوئی دلیل مذکورات میں لائق
اصغا اور قابل پذیرائی نہیں ہے اگرچہ مؤلف کو دعاوے قوت ادلہ اور زبان درازیاں اوپر امام ابو حنیفہ
اور انصار اونکے کے بہت سی ہیں اب دلائل معتبر حنفیہ غور سے سنو اور جواب شبہات مؤلف سیار دیکھو

پہلے دلیل صاحب تنویر نے اوپر باقی رہنے وقت ظہر کے بعد ایک مثل کے یون قائم کی کہ ابو ہریرہ رضہ
سے روایت ہی کہ فرمایا انہون نے کہ مین تجکو اوقات نماز سے خبر دون ظہر تو اسوقت پڑے کہ سایہ تیرا
مثل تیرے ہو جائے الخ پس اس بیان سی یہہ معلوم ہوا کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر باقی رہتا ہی اسقدر کہ
امام اور مسبوق کی بیس رکعت کی گنجایش قبل تمام ہونے وقت کے ہو سکے یعنی مثلاً امام کے نماز تمام
ہونیکے قریب مسبوق آکر شریک جماعت ہوا تو ظاہر ہے کہ پہلے اس سی امام نے آٹھہ رکعتین چار سنت اور
چار فرض پڑھے ہونگے اور جب مسبوق قاعدہ اخیرہ مین شریک ہوا تو بعد اتمام صلوۃ امام کے چار رکعت
فرض اور چہہ رکعتین سنت ادا کریگا یہہ مجموع اٹھارہ رکعتین ہوئین اور بعد اتمام نماز کے بھی کچھہ وقت
باقی رہنا ضرور ہی اسلئے کہ اتمام نماز برابر اتمام وقت کے ہر شخص نہین کر سکتا پس چاہیئے کہ اس پہنچ تعلیم
اوقات کرین کہ متعلم اوسکو کر سکے اور نماز اوسکی غیر وقت مین نہ پڑے پس تہوڑا سا وقت بعد اتمام نماز کے
بھی رہی تاکہ احتمال واقع ہو جانے نماز کا بعد وقت کے ساقط ہو جائے پس تخمیناً اوسوقت باقی کو بقدر
دو رکعت کے لیا تو مجموعہ وقت ظہر کا بعد ایک مثل کے بقدر بیس رکعت کے ہوا اور فرائض مین طوال
مفصل پڑہنا مستحب ہی تو اس سے بھی کچھہ وقت زیادہ ہو جائیگا پس یہہ مقدار تقریباً دو مثل سایہ شی تک
سوا سایہ اصلی کے پہنچ جائیگی اتنا امر تو مضمون حدیث سی محقق ہے کہ بعد ایک مثل کے بقدر بیس رکعت کی
بلکہ کچھہ زیادہ وقت ظہر باقی رہتا ہی اور اتنا امر واسطی بطلان قول شافعیہ اور اعوان اونکے کی کافی
ہے اور ثبوت اسبات کا کہ وہ مقدار جو بعد ایک مثل کے ہی اتنی ہی کہ سایہ شی کا مثلین کو پہنچ
جاوی تخمیناً اور تقریباً ہی اور اثبات وقت صلوۃ مین واسطی عوام مومنین کے تقریب اور تخمین سے
کافی ہی اسلئے کہ اوقات تحقیقیہ تو ساتھہ دقائق علم ہیئت کے معلوم کئے جاتے ہین اور اوسکو عوام
مومنین بلکہ اکثر خواص بھی نہین جانتے پس جو بیان کہ واسطی عوام مومنین کے احادیث سی ہوگا لائق
فہم عوام کے چاہیئے اور وہ نہین مگر اوقات تقریبیہ مین پس یہہ جو مؤلف معیار اسکی پہلے جواب مین
کہتا ہی کہ شیخ سلام اللہ حنفی نے محلی مین کہا ہی کہ معنی اس حدیث کے یہہ ہین کہ سایہ تیرا برابر تیرے
ہو جائے مع سایہ اصلی کے تقریباً اور جب سایہ اصلی کو اوسمین سی علیحدہ کرینگے تو ایک مثل شی سی
جو سوا سایہ اصلی کے ہو بمقدار سایہ اصلی کے کم ہوگا اور وقت ظہر اوسوقت تمام ہوگا کہ سایہ
اصلی کے سوا ایک مثل کو سایہ شی پہنچ جائے تو اوس مقدار کمی مین کہ وہ بقدر سایہ اصلی ہی

تو نماز ظہر جسوقت بخوبی ادا ہو جائیگی انتہی خلاصۂ کلام مع بعض الایضاح جب تو جیسا ہو اسمیں کہ سایہ اصلی
عبارت ہے اُس سایہ مثلی سے جو وقت پر پہنچنے آفتاب کے دائرہ نصف النہار کو ہوتا ہے اور وہ سایہ اصلی
بلاد اور اقالیم اور شہور مختلفہ میں مختلف ہوتا ہے چنانچہ مؤلف خود اس فقرہ کو کلام خطابی سے نقل کر چکا ہے پس
وہ حدیث ابی ہریرہ رض کہ حدیث موقوف ہے حکم مرفوع میں اگر محمول کیجاوے مکہ اور مدینہ کے سایہ پر زوال
بعض ایام میں سایہ اصلی ایک مثل شئی سے زیادہ ہوتا ہے اسواسطے کہ وہ بلاد اقلیم دوم میں سے ہیں اور
اُنمیں سایہ اصلی بعض ایام میں زیادہ ہوتا ہے آٹھ قدم سے اور سایہ مثل شئی کے بقدر سات قدم
کے ہوتا ہے یا بقدر ساڑھے چھ قدم کے کما قال فی شرح المنیۃ وغیرہ وقد تقسم الفیاء الی ثانی عشرۃ
باثنی عشر قسما وتسمی اقسامہ اصابع ومرۃ اخری بسبعۃ اقسام اربعۃ ونصف وتسمی اقسامہ اقداما
انتہی مختصرا پس جسوقت سایہ بقدر مثل شئے کو جو مذکور تھا حدیث مذکور میں محمول کیا اور مثل عرفی یعنی
مع سایہ اصلی کے ایک مثل ہو تو جب بعض ایام میں سایہ اصلی ایک مثل سے زیادہ ہوا کما مر تو ایک
مثل مع سایہ اصلی اور زیادتی کے مراد لینا اُن ایام میں کسطرح ممکن ہوگا خود سایہ اصلی ہی ایک
مثل شئے سے زیادہ ہے اور اگر فقط سایہ اصلی میں سے جو ایک مثل شئی سے زیادہ تھا بقدر ایک مثل کے
لیا جاوے تو لازم آئیگا کہ نماز ظہر قبل وقت کے ادا ہو اسلئے کہ سایہ شئی کا وقت زوال تو زیادہ آٹھ
قدم سے ہوگا اور ایک مثل سے سات قدم سایہ ہے پس لازم آئیگا کہ نماز ظہر ایک قدم اور چند دقیقہ
پیشتر ادا کیجاوے اور یہہ امر کوئی عاقل نہ کہیگا پس حدیث مذکور کا یہہ محمل نکالنا سراسر غلط ہوگا اسی
واسطے علامہ عبد الباقی زرقانی نے شرح موطا میں تحت حدیث مذکور کے لکھا ہے کہ مراد اس سے یہہ ہے
کہ سوا سایہ اصلی کے ایک مثل کو سایہ شئی کا پہنچ جائے اسوقت نماز ظہر ادا کرو کلامہ ہذا اصل الظہر اذا
کان ذلک مشلک ای مثل ظلک یعنی قریبا منہ بغیر تحقیق الزوال انتہی اور اگر توہم ہو کہ سایہ شئی کا بقدر
ایک مثل مع سایہ اصلی کیا گیا تو بہ نسبت اُن ایام کے جنمیں سایہ اصلی ایک مثل سے کم ہوتا ہے تو
ہم کہیں گے کلام ابی ہریرہ رض میں تخصیص بعض اوقات کی نہیں ہے انہوں نے تو اوقات نماز مطلقا تعلیم
کئے ہیں پس تخصیص لگانا اپنی گھر سے بلا وجہ ہے علاوہ یہہ کہ بیان اونکا اس تقدیر پر شامل
نہوگا جمیع اوقات ظہر کو اسواسطے کہ جن ایام میں سایہ اصلی اگر کم ہوگا مثل شئی سے اسقدر کہ اتنی دیر
رکعت ظہر ادا نہو سکیں گی یا برابر ہوگا مثل شئی کے یا زیادہ ہوگا مثل سے تو اسکو تقدیر مذکور پر قول

اے ہریرہ مین مراد نلین گے تو بیان انکا قاصر ہوگا بلا وجہ وجیہ باآنکہ محمل صحیح کلام اونکی کا نکل سکتا
ہے وہذا مما لا یقولہ الا قاصر الفہم قلیل التدبر اور اگر سوا حرمین شریفین کے اور بلاد کا بھی حکم وہی ہے
تو اسکا بھی یہی حال ہے کہ بعض ایام مین وہانپر سایہ شی کا کبھی مثل شے سے زیادہ ہوتا ہی اور
کبھی برابر اور کبھی اسقدر کم کہ اوسمین نماز ظہر نہین ہوسکتی فلا یشملہ بیان ابی ہریرہ و ہو باطل پس ساقط
ہوا جواب اول مولف کا اور ہونا سایہ کا بعض ایام مین مقدار مذکور پر ثابت ہی کتب ہیات مین
اور مبین ہے بیچ زیچون کے اور مصرح ہی بیچ نقشون کے جو کہ علمای محققین نے کتب ہیات
اور زیچ سے واسطی بیان سایہ اصلی کے مستخرج کئے ہین ہم باعث غرابت مقام کے تفصیل اسکی
اسجگہہ نہین لکھتے جسکا جی چاہے کتب مذکورہ مین دیکھہ لے اور خلاصہ جواب ثانی مولف کا یہہ ہے
کہ سوا حدیث امامت جبرئیل علیہ السلام کی حدیث نسائی اسپر دال ہے کہ وقت ظہر ایک مثل پر ہوتا ہے
پس بکہت تقدم کی حدیث امامت جبرئیل کو تو منسوخ کہہ سکتے ہو لیکن حدیث نسائی کو منسوخ نہین کہہ سکتے کہ اسکا تقدم احادیث
ناسخہ پر معلوم نہین پس جب منسوخ نکہ سکی تو حتے الامکان اسکی تطبیق کرینگے اور صورت تطبیق یہہ ہے
کہ معنی کلام ابی ہریرہ کے یہہ کہین کہ نماز ظہر سے ایسے وقت مین فارغ ہو کہ سایہ تیرا ایک مثل کو
پہونچے خواہ تو مسبوق ہو یا امام انتہی خلاصہ کلامہ اسکا دفع کلام سابق ہماری سی نحو نے ظاہر ہی اور
حاصل اوسکا یہہ ہی کہ معنی صلی کے فارغ ہو صلوۃ سی یعنی نماز پڑھ چکے مخالف ہین لغت کے اور
بھی اذا کان ذلک مثلک ظرف ہی صلی کا اور تقدیر مذکور پر ظرف ہوگا افرغ من الصلوۃ کا اور یہہ دونو
امر بغیر اختیار مجاز کے بن نسکین گے اور اختیار مجاز پر کوئی قرینہ نہین پس باطل ہے اختیار مجاز ورنہ
اگر ایسے ہی مجازات بلا قرینہ واسطی بچنے کے نسخ سے اختیار کئے جائین گے تو کہین پر نسخ نہو سکیگا
پس یہہ صورت تطبیق بلا تعسف نہوئی اور بتعسف تطبیق معتبر نہین کما مر تو یا نسخ کا قول کیا جائیگا
اور نسخ نہو سکیگا تو ترجیح روایات سی احد الحدیثین کو ترجیح دیجائیگی کما قال العلوی تحت قول صاحب
النخبۃ فان لم یعرف التاریخ فان امکن الترجیح تعین المصیر الیہ الخ الترجیح فی اللغۃ جعل الشیء راجحا
وفی الاصطلاح اقتران الامارۃ بما یقوی بہ علی معارضہ وہو اما بحسب المتن او الراوی او غیرہما
کان یکون مدلولہ الحظر علی ما مدلولہ الاباحۃ للاحتیاط وکان یکون راوی احد الحدیثین اکثر عددا من
الآخر او زیادۃ تفقہ او فطنۃ الخ پس حدیث مرویہ امام مالک کو ترجیح ہوگی اوپر حدیث مرویہ نسائی

کے علاوہ یہہ کہ بیان مذکور بوقت تدبر مولف حق امام و درک و منفرد مین نہین ہوسکتا ہی کہ ایسی وقت
مین نماز ظہر شروع کرے کہ جب سایہ اوسکا ایک مثل کو پہنچے تو نماز تمام ہو جاوے اور جو مسبوق
ہین کسطرح بن سکیگا اسلئے کہ جب امام نے ایسے وقت مین نماز شروع کی کہ اتمام اسکا ایک مثل پر
تمام ہوا تو مسبوق جو قاعدہ اخیرہ مین آکر شریک ہوا اوسکو وقت نماز اسقدر کیونکر مل سکیگا
کہ دس رکعت نماز ادا کر سکے کما ہو ظاہر علی التدبر پس ساقط ہوا جواب ثانی مثل جواب اول کے اور باقی ہی
دلیل صاحب تنویر الحق سالم غدشہ سے دوسری دلیل صاحب تنویر کی یہہ ہی کہ عبد اللہ بن عمرو
سے روایت ہی کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے ملت امت اپنی کے خطاب کرکے کہ تمہاری مثل اور اہل
کتاب کی ایسی ہی جیسی کوئی شخص مزدور ٹھہرائے اور ایک ایک قیراط پر فجر سے دوپہر تک اُن سے
کام لے وہ لوگ یہود ہین مثلاً پھر دوپہر سے وقت عصر تک اور مزدور ٹھہرائے ایک ایک قیراط پر
مثلاً وہ لوگ نصاری ہین پھر عصر سی غروب تک مزدور ٹھہرائی دو دو قیراط پر وہ لوگ مثلاً تم ہو
یعنے امت اجابت محمدی صلے اللہ علیہ وسلم پس یہود اور نصاری دونو غضب مین آئی اور کہا کہ ہمنے
تو بہت زیادہ کام مین سعی کی اور مزدوری ہماری بہت تھوڑی قرار پائی یعنے بہ نسبت مسلمین کے
پس اونکو حکم ہوا کہ ہمنے جو تمہاری مزدوری قرار دی تھی اوسمین کچھ گھٹایا کہا اُنہون نے نہین
گھٹایا پس حکم ہوا پھر تمکو کیا سروکار ہم جسکو چاہین اپنی فضل سے زیادہ دیدین انتہی ترجمۃ الحدیث
مع اولی الفصاح پس اس حدیث مین کثرت عمل نصاری کو تشبیہ دی ساتھہ عمل اُس شخص کے جو کہ دوپہر
وقت نماز عصر تک کام کرتا ہی اور عمل مسلمین کو قلت مین تشبیہ دی ساتھہ عمل اُس شخص کے جو کہ عصر سی
غروب تک کام کرے پس اگر دوپہر سی لیکر وقت عصر تک زمانہ کثیر ہو بہ نسبت عصر کے مغرب تک
تو تشبیہ اصلا صحیح نہو گی اسواسطے کہ وجہ تشبیہ کی تو درمیان عمل مسلمین کے اور اُس شخص کی جو وقت عصر سے
مغرب تک کام کرے قلت ہی اعنی جسطرح عصر سے مغرب تک کام کرنیوالا بجہت قلت زمانہ کے کم
تھوڑا کرتا ہی اسیطرح اعمال تمہاری بجہت قلت اعمار اور ضعف تبیہ اور کثرت عوارض مانعہ عبادت
وغیرہ کے قلیل ہین اور جسطرح زوال سی لیکر عصر تک عمل کرنیوالا بجہت کثرت زمانہ عمل کے بہ نسبت
شخص اول کے عمل زیادہ کرتا ہی اسیطرح اعمال نصاری کی بجہت طول اعمار اور قوت طبائع اور اجسام اور
قلت موانع طاعت کی زیادہ ہین قس علیہ حال الیہود پس اگر زوال سی لیکر وقت عصر تک زمانہ کثیر نہو تو

تشبیہ نہ ہوگی اور جو لوگ یہہ کہتے ہین کہ بعد ایک مثل کے وقت عصر داخل ہو جاتا ہی اور وقت ظہر
تمام ہو جاتا ہے تو انکی تقدیر پر وہ زمانہ جو وقت زوال سے عصر تک ہی مساوی بلکہ قلیل ہوگا بہ نسبت
اُس زمانہ کے جو وقت عصر سے مغرب تک ہوگا پس اس تقدیر پر معنی حدیث صحیح نہینگے اور تشبیہ درست نہوگی
اور قائلین مثل کے تقدیر پر قلت یا مساوات اس سبب سے ہی کہ اطول ایام اعنی اساڑہ یا ساون مین جو دہلی
وغیرہ مین پیمایش کیا تو سات گھڑی اور نو پل یا ساڑہی آٹھ گھڑی دن ہے وقت عصر بر تقدیر قائلین
ایک مثل کے بخوبی ہو جاتا ہی اور دوپہر سے لیکر مغرب تک پندرہ گھڑی دن ہوتا ہی پس ماہ ساون
مین زوال عصر تک ساڑہی چھہ گھڑی دن ہوا اور عصر سے مغرب تک ساڑہی آٹھ گھڑی وقس علیہ
المساواۃ نے بعض الایام اور امام ابو حنیفہ نے جو وقت عصر دو مثل پر قرار دیا تو زیادت من الزوال
الی العصر بنسبت وقت عصر کے الی المغرب اظہر ہے اسلئے کہ اطول ایام مین پانچ گھڑی گیارہ پل دن
رہے وقت عصر ہوتا ہے پس من الزوال الی العصر نو گھڑی اونچاس پل دن ہوگا وہو قریب من
الضعف پس معنے حدیث بخوبی درست ہوگئی اور وہ جو ابن حجر شافعی اس استدلال کا جواب دیتے
ہین باینطور کہ مساوات اسجگہہ ممنوع ہے بلکہ وہ مدت جو درمیان ظہر کے الی العصر ہے اطول ہے
اُس مدت سے جو من العصر الی المغرب ہے اور کلام حنابلہ کا جنہون نے وقت عصر رفع نہار ٹھہرایا ہے
محمول ہے تقریب پر انتہی مختصراً ساقط ہوا اسلئے کہ منع مجرد ابن حجر کی عبارت ہی طلب لیل سے پس جب
برہان تجربہ اور مشاہدہ قائم کی گئی موافق حساب تقویم اور ہیئت کے تو منع مذکور باقی نرہی علاوہ
یہہ کہ اجماع منقول حنابلہ کو محمول کرنا اوپر تقریب کے اختیار مجاز ہے بلا قرینہ صارفہ عن الحقیقت
وہو بعید من اہل التحقیق اور اتنی بات علامہ ابن حجر کے ظاہر اور مسلم ہے کہ تشبیہ و تمثیل مین مساوات
سب امور مین لازم نہین لیکن ہمنی مساوات جمیع امور مین کب لازم کی ہی ہمتو مساوات مشبہ اور مشبہ بہ
کی اصل وجہ شبہہ مین واجب کہتی ہین سو وہ فی الحقیقت موافق بیان علماء معانی اور بیان کے واجب
ہے حقیقۃً ہو یا ادعاءً اسلئے کہ اگر تشبیہ لغوی مراد ہو تو اوسمین بھی مشارکت مشبہ اور مشبہ بہ کے
بیچ وجہ شبہہ کے ضروری ہی کما قال فی مختصر المعانی والمطول وغیرہما التشبیہ فی اللغۃ الدلالۃ
علی مشارکۃ امر لامر آخر فی معنی الخ اور اگر تشبیہ اصطلاحی مراد ہو تو وجہ شبہہ اوسکی اجزاء دار کا
ہے کما قال فیہ ایضاً والنظر ہہنا فی ارکانہ وہی اربعۃ طرفاہ المشبہ والمشبہ بہ ووجہہ وادواتہ انتہی

بسبب کمی مقدار فیہ من اعمال نہ انہوں کے مشابہ ہے زیادت من ساعۃ عمل اس اجیر کے جو دوپہر
سے عصر تک بہت طول زمانہ عمل کے عمل کثیر کرے اور اعمال مسلمین قلت مین مشابہ کے ساعۃ عمل اس اجیر کے
جو صبح سے ظہر تک بہت قلت زمانہ کی عمل قلیل کرے پس گزرا دال سے عصر تک زمانہ کثیر ہونے نسبت
اس زمانہ کے جو عصر سے مغرب تک ہے بلکہ ایسا ہی ہو یا قلیل تو کثرت ہو وجہ شبہ ہے درمیان عمل
نصاری کے کہ وہ مشبہ ہے اور درمیان عمل اس شخص کے جو زوال سے عصر تک کام کرے اور مشبہ ہے
اور قلت جو وجہ شبہ ہے درمیان عمل مسلمین کے کہ وہ مشبہ ہے اور درمیان عمل اس شخص کے جو عصر سے
مغرب تک کام کرے اور وہ مشبہ ہے باقی نہ رہی پس اگرچہ مشبہ اور مشبہ بہ مین مساوات من جمیع الوجوہ
نہ ہوئی نہین اور نہ ہم اوسکی مدعی لیکن وجہ شبہ مین تو اشتراک دونون کا ضرور ہے اور وہ زیادت
عمل ہے بجہت زیادت زمانہ عمل کے اور قلت عمل ہے بجہت قلت زمانہ عمل کے والا فلا یصح التشبیہ
التسلم عند الخصم لاختلاف رکنیہ وہو وجہ الشبہ اور وہ جو ابن حجر نے کہا کہ جسوقت ایک نص ہو کسی
معنے مقصود کے وارد ہو تو اوسکو معارض نہین کہہ سکتی اس نص کے جو وارد ہو اوسی معنی مین جسمین
پہلے نص وارد تھے لیکن مقصود اوس سے امر آخر ہے انتہی اور مؤلف معیار نے اسکی تشریح یون کی
کہ مثلاً احادیث یک مثلی جو سابق مین منقول ہوئی مقصود اونسے تحدید ہے آخر وقت ظہر اور اول
وقت عصر کے تو دلالت ان احادیث کے بطور عبارت النص ہوگی اور دلالت حدیث اجارہ
کے کہ مقصود اوس سے بیان ہے کثرت جزای مسلمین کا باوجود قلت عمل کے اور قلت جزای نصاری
اور یہود کا باوجود کثرت عمل کے پس اوس سے بیان وقت ظہر کا بنہج اشارۃ النص کے ہوگا اور اشارۃ
النص معارض عبارت النص کے نہین ہو سکتی تو جواب اسکا علی التسلیم یہ ہے کہ معنی اسکلام کا یہ
ہے کہ احادیث یک مثلی غیر منسوخ اور غیر مرجوح موجود ہون اور ہمنے پیشتر یہ بیان واضح ثابت
کر دیا کہ کوئی حدیث دال علی المثل نہین مگر حدیث امامت جبرئیل کہ وہ منسوخ ہے اور حدیث
سائل مرویہ نسائی کہ وہ مرجوح ہے اور جمع کرنا درمیان حدیث سائل اور احادیث دو مثلی کے
جیسا کہ مؤلف نے اختیار کیا تکلف اور تعسف صرف ہے پس باقی نہ رہی نزدیک مؤلف کی کوئی عبارۃ
النص جو مزاحم ہو اوپر اشارۃ النص کے اور یہہ اشارۃ النص مؤید اور مقوی ہوئی باقی ادلہ و احکام مثلین
کے تو وہ جو نام محمد حسن نقل شاہ عبد العزیز سے ذکر کیا ہے کہ اس حدیث سے افضلیت تاخیر عصر کی

جاتی ہی نہ یہہ بات کہ وقت عصر بعد مثلین کے ہوتا ہی اور یہہ امر مستفاد کیا ہی لفظ صلوۃ العصر سے
جو واقع ہے حدیث مذکور مین باعتبار الا فانتم الذین تعملون من صلوۃ العصر الی مغرب
الشمس یعنے تم وہ لوگ ہو کہ اعمال تمہاری مماثل ہین اعمال اُس شخص کے جو نماز عصر سے غروب
تک عمل کرتا ہو پس یہہ کلام اس امر کو چاہتا ہی کہ نماز عصر سے غروب تک قلیل ہو بنسبت اُس
وقت کے جو زوال سے نماز عصر تک ہی اور اس بات کو نہین چاہتا کہ وقت عصر قلیل ہے
بنسبت وقت ظہر کے اسلئے کہ جائز ہی کہ وقت عصر زائد ہو بنسبت وقت ظہر کے اور نماز عصر متعارف
رسول اللہ صلعم کی ایسی وقت مین ہو کہ اوس سے لیکر غروب آفتاب تک زمانہ قلیل ہو بنسبت ظہر کے
البتہ اگر حدیث مین یون ہوتا الا فانتم الذین تعملون ما بین وقت العصر الی المغرب تو اسبات پر دلالت
کرتا کہ وقت عصر قلیل ہے بنسبت وقت ظہر کے واذ لیس فلیس انتہی ترجمہ کلامہ ملخصاً اسمین یہہ امر مسلم
ہے کہ جسوقت صلوۃ العصر سے نماز عصر وقت مقرر اور متعارف نماز رسول اللہ صلعم مین مراد لیجاے
تو دلالت حدیث مذکور اسی پر ہے جسکو امام محمد صاحب نے مصرح فرمایا لیکن اگر لفظ صلوۃ العصر سے
وقت صلوۃ العصر مراد ہو تو استدلال حدیث مذکور سے اوپر قول دو مثلی کے بن جائیگا کما صرح
بہ الشیخ عبد العزیز اور اگرچہ یہہ مراد لینا لفظ صلوۃ العصر حتما اور یقینا متعین اور متیقن نہین ہی لیکن
دوسرے روایت ابی موسی اشعری رض کی جسکو روایت کیا ہے بخاری نے برہان قاطع ہے اوپر مدعای
مذکور کے اور وہ یہہ ہے فعملوا حتی اذا کان حین صلوۃ العصر قالوا لک ما عملنا فاستاجر
قوما فعملوا بقیۃ یومہم الخ یعنے قوم ثانی نے کہ اعمال نصاری مشابہ اوسکی ہین نصف نہار سے
وقت صلوۃ عصر تک عمل کیا اور قوم ثالث نے کہ اعمال مسلمین اوسکی مماثل ہین وقت نماز عصر سے
غروب تک عمل کیا پس بنظر اس روایت کی بھی استدلال مذکور بتسلیم شاہ عبد العزیز مرحوم صحیح ہوا اور یہہ
روایت سابقہ مین جو لفظ صلوۃ العصر واقع ہی واجب الحمل ہوا اوپر وقت صلوۃ العصر کے بالجملہ قول
شاہ عبد العزیز کے بمجرد نظر کے اوپر لفظ صلوۃ العصر کے مسلم ہے لیکن بنظر حدیث ابی موسی اشعری
کی ہرگز صحیح نہین اور وہ جو مولف نے دوسرا جواب ابن حجر سے نقل کیا ہی کہ اس حدیث اجارہ مین
یہہ نہین ہے کہ ہر ایک قوم نے علحدہ علحدہ یہہ بات کہی بلکہ ظاہر اسمین معلوم ہوتا ہی کہ دونو فریق نے ملکر یہہ بات
کہی کہ ہمنے زیادہ عمل کیا پس زیادت عمل نصاری کی مسلمین سے ثابت نہوئی انتہی دال ہے اوپر

عدم تدبر قائل کے ہے کہ اگر دونو فرقون نے ملکر یہہ بات کہی تو پہر بہ نسبت دونو فرقون کے اقل
علماء کیونکر صحیح ہوا دونو فرقون نے تو دو تیسرا ملکر پانچ اور مسلمین نے بھی دو تیسرا ملا کر پس
اگر مجموع فرقتین یہہ بات کہتی تو چاہیئے تھا کہ یون کہتے نحن اکثر علماء و نحن اکثر علماء پس اپنے آپکو علماء مین
بہت کم کہنا صریح دال ہے اسپر کہ ہر ایک فرقہ نے علیحدہ علیحدہ مقابلہ مسلمین مین اپنے آپکو اقل علماء کہا ہی
تو معنی اکثر علماء و اقل علماء کے درست ہون اور تیسری جواب مین جو احتمال تغلیب نکالا ہی یعنے فی الواقع
اعمال یہود زیادہ تھی بہ نسبت اعمال مسلمین کے لیکن تغلیباً اعمال نصاری کو بھی زیادہ کہدیا تاکہ موافق
حدیث واسطی اظہار فضل مومنین کے ہی اوپر دونو فرقون کے اور تغلیب منافی ہے اسکی اختیار کرنا بجز
کا بلا قرینہ صارفہ عن الحقیقہ لائق شان اہل علم نہین اور چوتھے جواب مین جو کہا ہی کہ زیادت عمل سے
زیادت زمانہ عمل کے لازم نہین کیونکہ ہو سکتا ہے کہ تہوڑی زمانہ مین کوئی اسقدر کام کرے کہ دوسرا
شخص زمانہ کثیر مین اوتنا کام نکر سکے اور اعمال نصاری مین بھی حال ہے کہ عمل اونکا زیادہ ہے بہ نسبت
عمل مسلمین کے نہ یہہ کہ زمانہ عمل اونکے کا زیادہ ہی بہ نسبت زمانہ عمل مسلمین کے پس جواب اسکا یہہ ہی کہ
ہمنے یہہ بات تسلیم کی کہ زیادت عمل کو زیادت زمانہ عمل لازم نہین لیکن ہمنی زیادت زمانہ بہت زیادت
عمل کے تو لازم نہین کیا تھا کہ ہمکو یہہ عدم لزوم مضر ہو ہمارا مقصود تو یہہ تھا کہ رسول اللہ صلعم نے
اعمال نصاری کو کثیر فرمایا باعتبار جیسے کوئی شخص دوپہر سے عصر تک عمل کرے اور اعمال مسلمین کو قلیل
فرمایا باعتبار جیسے کوئی شخص عصر سے مغرب تک کام کرے یعنی اعمال نصاری اتنی کثیر ہین جیسے عمل عمل
کرنیوالے کا زوال سے عصر تک اور اعمال مسلمین اتنی قلیل ہین جیسے عمل عمل کرنیوالی کا عصر سے مغرب
تک پس یہہ بیان کثرت و قلت جسکا معیار کثرت اور قلت زمانہ کو گردانا بغیر اعتبار کثرت اور قلت زمانہ
کے ممکن نہین تو اگرچہ کثرت عمل مستلزم کثرت زمانہ کو نہین لیکن وہ بیان کثرت جو بالنظر زمانہ کثیر اور
بطور معیاریت زمانہ کثیر کے اور وہ بیان قلت جو بطرز معیاریت زمانہ قلیل کے ہو قطعاً موجب ہوگا
اعتبار کثرت اور قلت زمانہ کو والا فلا یصح الکلام پس معترض نے خوض و تدبر استدلال صاحب اسرار مین
نہین کیا ورنہ یہہ جواب ناصواب جسکو اہل کلام سے مساس نہین ہرگز نہ دیتا اس محل مین ناظر منصف کا
اسید انصاف ہے دغور ہی تا واضح ہو جاوے یہہ امر کہ استدلالات حنفیہ کی کیسی قوی اور دقیق ہین اور نظر
مخالفین کس مرتبہ ضعیف و سرسری ہی دلیل ثالث صاحب تنویر کی یہہ ہی کہ ابی ذر سے روایت

ہے کہ ہم تھے ساتھ رسول اللہ صلعم کے سفر میں پس ارادہ کیا موذن نے ظہر کے اذان کا
پس فرمایا رسول اللہ صلعم نے کہ ٹھنڈا وقت ہونے دے پھر ارادہ کیا موذن نے پھر فرمایا اسیطرح
پھر ارادہ کیا موذن نے پھر فرمایا اسیطور پر یہانتک کہ سایہ ٹیلون کا برابر ٹیلون کے ہوگیا پس
فرمایا رسول اللہ صلعم نے کہ شدت گرمی کی ہوائی جہنم سے ہے رواہ البخاری وجہ استدلال کی
اس حدیث سے یہہ ہے کہ تل کہتے ہین نیچے ٹیلے پھیلے ہوئے کو اور اوسکا سایہ زمین پر جب ظاہر
ہوتا ہے کہ اکثر وقت ظہر گزر جاتا ہے قال النووی فی شرحہ لصحیح مسلم ومعنی قولہ حتی رأینا فیئ التلول
انہ اخر تاخیرا کثیرا حتی صار للتلول فیئ والتلول منبطحۃ غیر منتصبۃ ولا یصیر لہا فیئ فی العادۃ الا بعد
زوال الشمس بکثیر انتہی وقال فی مجمع البحار نقلا عن النہایۃ وہی منبطحۃ لا یظہر لہا ظل الا اذا ذہب
اکثر وقت الظہر انتہی پس جسوقت کلام نووی سے یہہ معلوم ہوا کہ سایہ ٹیلون کا جب ظاہر ہوتا ہی
کہ شمس کو بہت زوال ہو اور کلام ابن الاثیر سے یہہ ظاہر ہوا کہ سایہ ٹیلون کا جب ہوتا ہی کہ ظہر کا اکثر
وقت گزر جاوے اور مودی دونو کلامون کا واحد ہے اور بہت ظاہر ہے کہ کثرت اور قلت امر اضافی
ہے پس زوال شمس بہت سا ہونا اور اکثر وقت ظہر کا گزر جانا چاہتا ہے اسبات کو کہ زمانہ زوال اور وقت
ظہر کے اجزا مین سے کثیر گزر چکین اور قلیل باقی رہین جسطرح کہا جاوے کہ اکثر دن گزرے فلانی کام ہوا تو
معنے اسکے یہہ ہوتے ہین کہ اکثر اجزا دن کے گزر چکے تھے کہ وہ کام ہوا پس موافق اس محاورہ کے
زمانہ زوال اور وقت ظہر مین سے زیادہ نصف سے گزر جاوے اور کم نصف سے باقی رہے اسوقت ظہور
سایہ ٹیلون کا صادق ہوا عنی بر تقدیر فرض کرنے وقت ظہر کے ایک مثل سایہ شئی تک سوا سایہ
اصلی کے اطول ایام سال مین بیچ مہینے ساون کے سرزمین دہلی مین مثلا موافق جدول مستخرجہ
حضرت شاہ ولی اللہ رح کے وقت ظہر کا آٹھ گھڑی ۴۹ پل ہوتا ہے اسلئے کہ وقت دوپہر کا
موافق اس جدول کے سترہ گھڑی اور سترہ پل ہے اور سایہ شئی کا ایک مثل پر سوا سایہ اصلی کے
آٹھ گھڑی ۳۸ پل دن باقی رہے پہنچتا ہی پس شروع زوال سے ایک مثل تک آٹھ گھڑی ۴۹
پل مقدار وقت ہوگی تو موافق بیان امام نووی وغیرہ کے اس آٹھ گھڑی ۴۹ پل مین سے
جو بر تقدیر ایک مثل کے وقت ظہر قرار پایا ہے اکثر گزر جاوے اور کمتر باقی رہے اسوقت سایہ
ٹیلون کا ظاہر ہووے اور بہت ظاہر ہے یہہ امر کہ جب اکثر وقت ظہر گزرنے کے بعد سایہ ٹیلون کا

[illegible] ہو تو سایہ ٹیلوں کے اسی وقت بعد ہو گا [illegible] وقت ایک ربع نصف نہار
[illegible] زیادہ ہو گا جس [illegible] تنویر نے وقت سایہ ٹیلوں کو [illegible] ٹیلوں کے ربع نصف
نہار [illegible] احسان کیا ہے [illegible] کے [illegible] اور [illegible]
[illegible] جانیے کہ ربع نصف نہار سے بہت زیادہ [illegible] میں سایہ ٹیلوں کا [illegible] ہو گا [illegible]
[illegible] جیسے ذکر کیا اطول ایام میں [illegible] ذکر کیا ہے اور [illegible]
[illegible] اور [illegible] کو [illegible] قیاس کر لینا چاہیے پس جب اکثر وقت ظہر گزرنے کے بعد رسول اللہ صلعم نے
حکم اذان فرمایا اور اذان ایسے وقت میں مسنون ہے کہ بعد اوسکی مصلے حاجتِ ضروریہ کل شرب یا [illegible]
اور پیشاب [illegible] ہو کر غسل یا وضو کر کے شریک جماعت ہو جاوے اور اگر مسبوق ہو تو اپنی باقی
[illegible] اکر لے روی الترمذی عن جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا اذنت
فترسل واذا اقمت فاحدر واجعل بین اذانک واقامتک قدر ما یفرغ الآکل من اکلہ والشارب
من شربہ والمتوضی اذا دخل لقضاء الحاجۃ ولا تقوموا حتی ترونی انتہی والحدیث صححہ الحاکم
اب محل غور ہے کہ اکثر وقت ظہر گزرنے کے بعد جب اذان ہو دی تو اسکے بعد یہ سب افعال [illegible]
وقت ظہر بحسب ظن غالب کی برابر نہ ہو سکیں گے مگر درصورتیکہ وقت ظہر کو لئے مابعد المثل کہیں پس اس
حدیث سے بحسب غالب ظن کے دلالت ہوئی اوپر اسبات کے کہ وقت ظہر لئے مابعد المثل ہوتا ہے اب
کلام مولف معیار کا کہ ظہور سایہ کے لئے نیعوان کی چوتھائی زمانہ نصف نہار کا قرار دینا بلا دلیل ہے
ساقط ہوا اسواسطے کہ یہ امر مسلم ہے کہ ربع نصف نہار پر ظہور سایہ ٹیلوں کا ماننا اسپر کوئی دلیل
نہیں یہ امر بلا برہان مولف تنویر نے تنزلاً اور تبرعاً اختیار کیا تھا دلیل تو اسپر ہے کہ ربع نصف
نہار سے زیادہ گزر جاتا اوسوقت ظہور سایہ ٹیلوں کا مانتے چنانچہ کلام منقول عن البحر اور نووی
شافعی اسپر دلالت واضحہ رکھتا ہے پس یہ جو مولف معیار نے کہا کہ ظہور سایہ ٹیلوں کا آدھے قد
سایہ آدمی سے پہلے ہو جاتا ہے اور برابر ٹیلوں کے اوسوقت ہوتا ہے جبکہ سایہ [illegible] برابر
ہوتا ہے انتہی کلام ہے مخالف عقل اور نقل کے مخالف عقل اسلئے کہ شئی [illegible] اور شئی منتصب کے ظہور سایہ
میں یکسان قرار دینا منافی ہے عقل سلیم کے اور مخالف نقل اسلئے کہ کلام ابن الاثیر اور نووی سے
واضح ہو چکا کہ ظہور سایہ ٹیلوں کا بعد گزرنے اکثر وقت ظہر کے ہوتا ہے اور ظاہر ہے یہ امر کہ جب [illegible]

سایہ کا بعد گزرنے اکثر وقت ظہر کے ہوگا تو مساوات سایہ کی ساتھہ مثلین کے تو اوسکی بہت بعد ہوگی
کما لا یخفی علی من لہ ادنی لب پس مقابل اس نقل اور عقل کے یہہ دعوی کرنا کہ ظہور سایہ نصف قدمی
سے پہلے اور مساوی وقت مساوات سایہ ہر شی کے ہوتا ہے مکابرہ صرف ہی لائق قبول نہیں
اور یہہ جو کہا کہ اوسجگہہ احتمال وقت کا واسطی نماز مسبوق کے نکالنا غلط ہی اسلئی کہ وہان مسبوق کون تہا
امر ماضی مین مسبوق کی لئی وقت نکالنا غلط ہی انتہی تو جواب یہہ ہے کہ مقصود اس کلام سی اثبات وقت کا
زمانہ ماضی مین واسطی مسبوق کے نہین اور نہ یہہ مقصود ہے کہ وہانپر کوئی مسبوق ہی قطعا تہا بلکہ مقصود
یہہ ہے کہ رسول اللہ صلعم نے جس وقت اذان کہلوائی تو بعد اذان کے اتنا وقت بالضرور ہونا چاہیے
کہ مصلی حوائج ضروریہ سے فارغ ہوکر طہارت صغری یا کبری کرکے شریک جماعت ہو یا منفردا نماز ادا کرسکے اور شریک جماعت ہونیوالوں
کوئی مدرک اور کوئی مسبوق ہوا کرتا ہی پس حضرت رسول اللہ صلعم نے حادثہ منقضیہ مین جو الی ظہر
تاخیر کہلوائی پس آیا اس امر کی مراعات فرمائی کہ بعد اذان کے وسعت وقت واسطی اشخاص مذکورین
کے کفایت کری یا نفرمائی اگر نفرمائی تو یہہ امر شان نبوی صلے اللہ علیہ وسلم سی سراسر مستبعد ہی اسلئی
کہ حضرت رسول اللہ صلعم مبین احکام ہین ایسی وقت مین اختیار اتنی تاخیر اذان مین کیونکر فرماتے کہ
مسبوق وغیرہ نماز بجماعت نپا سکتے اور اگر فرمائی تو ضرور ہی کہ بعد اذان کے وقت مین گنجایش امور
مذکورہ کی ہوگی اور وقت ظہر انتہای نماز مسبوق وغیرہ تک ہوگا پس موجود ہونا مسبوق کا اس لحاظ
اور مراعات مین ضروری ہے اور اسیطرح یہہ کہنا مؤلف معیار کا کہ دعوی دس رکعت ظہر سی فراغت
ہونیکا بیچ قریب دو مثل کے بھی غلط ہے کیونکہ اگر بالفرض بعد ایک مثل کے نماز شروع ہو تو سوا
مثل کے اندر اندر دس رکعت سی فراغت ہوتی ہے انتہی یہی ساقط ہی اسلئی کہ مؤلف تنویر نے دس رکعت ظہر
کا فقط تا بلوغ الظل الی المثلین مین ادا ہونا نہین کہا ہی بلکہ یہہ کہا ہی کہ مثلا جس وقت بقدر ڈیڑہ قد
کے اذان ظہر ہوئی اور بعد اذان کے وقت مین گنجایش سنت اور فرض ظہر کی اور نماز مسبوق کی
ضروری ہی یعنی بعد اذان کے موافق سنت یہہ امر ہے کہ اتنا وقت نماز باقی ہو کہ حوائج ضروریہ اور
طہارت صغری یا کبری سی مصلی فارغ ہوکر نماز بجماعت مع سنت ادا کرسکے اور بالفرض اگر کوئی
مسبوق ہو تو وہ بھی وقت ہی مین نماز پوری کرلے پس یہہ سب امور بغلبہ ظن تا بلوغ الظل الی المثلین
ہونگے پس یہانپر فقط دس رکعت کو لیکر اوسپر تفریع تغلیط کرنا بسا عجب ہی اور وہ جو مؤلف تنویر الحق

[illegible] کہا ہے کہ تجربہ کیا گیا بایں طور کہ ایک لکڑی [illegible] دوسرے کے ایک ٹکڑا چوڑی طرف سے جو
زمین پر رکھا گیا پس جب سایہ اوسکا اوسکے برابر ہوا تو بعد اوسکے نماز ظہر شروع کی گئی اور پہلے
نماز تہجد کے تمام کی گئی تو اتمام وقت نماز تک سایہ شی کا دو مثل شے کو پہنچا انتہی ح بعض
الایضاح ہے پس تجربہ کو جو داخل ہے بدیہیات میں بمجرد تخییل غلط کہنا مؤلف معیار کا ہرگز لائق معنا
نہیں کا انتہی اور وہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ امام ابی حنیفہ کی مدح میں تو ایک گھنٹی میں سو اسو
رکعت پڑھنا نقل کیا اور اپنی دس رکعت میں اتنی وقت میں فراغت بیان کرتے ہیں کہ ایک مثل کی
سایہ دو مثل تک پہنچ جائے انتہی ملخصا پس جواب یہ ہے کہ مؤلف تنویر نے ایک گھنٹہ میں سو اسو رکعت
پڑھنا امام کا اصلا نہیں نقل کیا البتہ یہہ قول ثقات اہل تاریخ کا نقل کیا ہے کہ امام ابی حنیفہ رحمہ
میں ہزار رکعت نماز پڑھتے تھے پس مؤلف معیار نے اسکی تردید بایں طور کی کہ شب کو بارہ گھنٹی قرار
دیکر تین گھنٹے اسمیں سے واسطی کھانے اور طہارت وغیرہ کے اور ایک گھنٹہ واسطی آمد آمد فجر کے جسمیں
نوافل نہیں پڑھے جاتے مجرا کیا باقی رہے آٹھ گھنٹے اوسپر دس سو رکعت کو تقسیم کیا تو فی گھنٹہ
سو اسو رکعت ہوئی پس یہہ سو اسو رکعت ایک گھنٹی میں پڑھنا موافق تخمین اور تخییل مؤلف معیار ہی
نہ منقول مؤلف تنویر کا بلکہ حق یہہ ہے کہ مجرا کرنا چار گھنٹوں کا شب میں سے واسطی تطہیر وغیرہ کی صحیح نہیں
اسلئے کہ عابد قائم اللیل کو شب میں کھانا اور طہارت وغیرہ کرنا کیا ضرور ہی ممکن ہے کہ پہلی غروب
سے طہارت وغیرہ سے فارغ ہو جائے اور بمجرد غروب چند لقمہ بقدر حاجت کھا کر مشغول قیام ہو جائے تو اس
کھانے میں ثمن ایک گھنٹی کا بھی کافی ہے چہ جای تین گھنٹے اور ایک گھنٹہ آخر شب کا جو مجرا کیا کہ اسمیں
نوافل نہیں جائز یہہ بھی غلط ہی طلوع صبح صادق تک نوافل جائز ہیں کما لا یخفی علی من لہ ادنی مس الفقہ
والحدیث پس جب یہہ تخییل مؤلف معیار صحیح نہیں تو چاہیے کہ ہزار رکعت کو بارہ گھنٹہ سے کچھ کم شب کے
تقسیم کریں تو کچھ اوپر اسی رکعت فی گھنٹہ ہوتی ہیں نہ سو اسو اور مثلا چوراسی رکعت نماز ایک گھنٹہ
میں پڑھنا اگر باختصار ارکان ہو تو چندان مستبعد نہیں علاوہ یہہ کہ مدح امام میں جو پڑھنا ہزار رکعت
کا ہر شب میں نقل کیا ہی اس سے یہہ لازم نہیں ہے کہ ہر شخص ہزار رکعت مثل امام کے پڑھ سکے ممکن ہی
کہ پڑھنا امام کا بطرز خرق عادت ہو اور نیز یہہ کہ مؤلف تنویر نے دس رکعت کے ادا کرنے میں دو
مثل سایہ کا پہنچنا نہیں کہا ہی کا مر بلکہ یہہ کہا ہے کہ جب اذان ظہر ایک مثل پر ہو اور بعد اوسکے

مصلے حوائج ضروریہ بول و براز وغیرہ سے فارغ ہوکر طہارت غسل یا وضو کرکے دس رکعت نماز
بوجہ مسنون ادا کرے اور اگر شریک جماعت کوئی مسبوق ہو تو وہ بھی اپنی دس رکعت پڑھ سکے اور
ہنوز وقت ظہر باقی ہو تو یہہ نہو سکیگا مگر اسصورت مین کہ وقت ظہر الی مثلین ہو مولف معیار نے ان
سب امور کو چھوڑ کر فقط دس رکعت مین پہنچنا سایہ کا الی مثلین طرف صاحب تنویر کے منسوب کیا اور
اوسپر واہی اور احمق اونکو کہا یہہ امر مشہور اہل علم و دیانت سے برابر مخالف ہے اور یہہ جو کہا ہے کہ البتہ
اس حدیث سے بادی الرای مین یہہ معلوم ہوتا ہے کہ پڑھنا ظہر کا بعد ایک مثل کے اس حادثہ سفر
مین رسول اللہ صلعم سے صادر ہوا اور اس سے یہہ معلوم ہوتا ہے کہ وقت ظہر کا بعد ایک مثل کے
باقی رہتا ہے انتہی سچ کہا ہے بلکہ اس حدیث سے یہہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اذان ظہر کے اس حادثہ
مین بعد اکمل کے ہوئی تھی کما مر تفصیلہ اور وہ جو اسکی جواب اول مین کہا ہے کہ سایہ ٹیلون کا برابر
اوسکے ہوگیا تھا اوسوقت اذان ہوئی تو یہہ مساوات تقریباً ہے تحقیقاً اور علی التسلیم پھر یہہ
مساوات مع سایہ اصلی ہے نہ سوا سایہ اصلی کے اور جس وقت سایہ ٹیلون کا مع سایہ اصلی مساوی
ٹیلون کے ہوا تو کچھہ مقدار سایہ اصلی کی ہوگی اور کچھہ اوسپر زیادہ ہوکر مساوات کو پہنچا ہوگا
تو جتنی مقدار سایہ اصلی کی ہوگی اوسمین ادا کرنا ظہر کا ہوسکتا ہے اور قبل اتمام مثل تک سوا سایہ
اصلی کی نماز ظہر ادا ہو چکی گی انتہی محاصلہ کلام بیحاصل ہے اسلئے کہ اولاً تو مساوات کو تقریب
اور تخمین پر حمل کرنا جائز نہین اسواسطے کہ اختیار مجاز کے لئے قرینہ صارفہ عن الحقیقہ ضروری ہے اور
عدم امکان معنی حقیقی بھی واجب ہے اور اس محل مین نہ تو اوپر اس معنی مجازی کے کوئی قرینہ اور نہ
لینا معنی حقیقی کا ممتنع اسلئے کہ ممکن ہے کہ صحابہ ناقلین مساوات فی پیمایش سایہ کی کرکے یہہ حکم
کیا ہو یا اونکو اپنی بصیرت اور مہارت سے فی پیمایش کے مساوات حقیقی سایہ کے ساتھہ ٹیلون
کے معلوم ہوگئی ہو اور ثانیاً یہہ کہ ہمنے تسلیم کیا کہ مساوات تقریباً ہے لیکن اس سے قائل کو کیا نفع
اگر نفع یہہ ہے کہ جب مساوات حقیقی نہوئی تو محتمل ہے کہ سایہ مساوات سے کم ہو اور اوس مقدار کمی
مین نماز ظہر ادا ہو جائیگی تو ہم کہین گے کہ جس طرح مساوات تقریبی محتمل ہے کمی سایہ کی ٹیلون سے
اسیطرح محتمل ہے زیادتی سایہ کی ٹیلون سے پس احتمال کمی متعین نہین ہے کہ اوسمین ادا ظہر کا قول
حتماً کرلو علاوہ یہہ کہ اوس مقدار کمی کو اسقدر وسعت کہان کہ اوسمین مصلی حوائج ضروریہ سے فارغ

ہو کر طہارت بجا لاکر بقدر بیس رکعت نماز کے وقت پاتا ہے اور یہ جو کہا ہے کہ ابوداؤد اور مسلم اور بخاری
کے روایت میں ذکر مساوات نہیں ہے انتہی اسکو تسلیم کیا کہ ذکر مساوات بعض روایات بخاری میں موجود
ہیں لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جن روایات بخاری وغیرہ میں ذکر مساوات ہے تو وہاں پر مساوات
کے معنی پر محمول کرو اور جب کلام نووی اور مجمع البحار سے یہ امر واضح ہو گیا کہ ظہور سایہ ٹیلوں کا بعد
گزرنے اکثر وقت ظہر کے ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ جب ظہور سایہ کا بعد گذرنے اکثر وقت ظہر کے ہوگا تو مساوات سایہ کی ساتھ ٹیلوں کے
اس سے بہت بعید ہوگی پس مساوات سایہ کے ساتھ ٹیلوں کے آدھی مثل یا کچھ زائد پر قرار دینا کیونکر صحیح ہوگا یعنی بالفرض اگر وقت ظہر
کا بعد ایک مثل سایہ کے سوا سایہ اصلی کے قرار دیا جاوے تو چاہیئے کہ آدھی مثل سے زیادہ گزرنے
کے بعد سایہ ٹیلوں کا ظاہر ہو اور مساوی ٹیلوں کے بعد ایک مثل کے ہو کا مرغیر مرۃ پس آدھی مثل پر وقت
مساوات کہنا خلاف صریح ہی بیان نووی وغیرہ سے اور تحصیل حاصل ہے اور وہ جو جواب ثانی میں
جو سے نقل کیا ہے کہ مراد مساوات سے یہ ہے کہ سایہ ٹیلوں کا ظاہر ہو گیا یعنے نفس ظہور میں ٹیلے اور سایہ
برابر ہو گئی جانب شرقی میں انتہی تو جواب اسکا اولاً یہ ہے کہ سایہ کو نفس ظہور میں مساوی ٹیلوں کے
نہیں کہتے یہ بیان مساوات نووی سے بیان امتداد وقت کے ہوتا ہے پس سایہ کو نفس ظہور میں مساوی
کہنا خلاف محاورہ ہے اور ثانیاً یہ کہ یہ توجیہ منافی ہے ابراد کے جسکا رسول اللہ صلعم نے تین مرتبہ بکرار
فرمایا اور ہر مرتبہ سے دوسری مرتبہ تک موذن نے موافق امر شارع کے کچھ تاخیر کی پس بعد ان تین
مرتبہ کے تاخیر اور امر ابراد کی سایہ مساوی ٹیلوں کے ہوا تھا اب اس مساوات کو اگر نفس ظہور سایہ
پر محمول کرو تو لازم آتا ہے کہ موذن نے وقت معدوم ہونے سایہ ٹیلوں کے تصدا اذان کیا ہوگا
اور ظاہر ہے کہ وقت معدوم ہونے سایہ ٹیلوں کے جانب شرقی میں اصلاً وقت ظہر نہیں ہوتا
کما لا یخفی علی الماہرین پس اس صورت میں چاہیئے تھا کہ رسول اللہ صلعم یہ فرماتے کہ ابھی وقت ظہر نہیں ہوا
امر ابراد کیوں کرتے اور قطع نظر ازین بمجرد ظہور سایہ ٹیلوں کے ابراد مذکور ہرگز نہیں ہوتا خصوصاً
بر تقدیر التزام مؤلف معیار کے کہ قول اسکا یہ ہے کہ جب سایہ سب اشیا کا مساوی اسکی ہوتا ہے اسیوقت
سایہ ٹیلوں کا مساوی ٹیلوں کے ہوتا ہے پس اس تقدیر پر ظہور سایہ ٹیلوں کا اوسیوقت ہوگا جسوقت
اور اشیا کا سایہ ظاہر ہوگا اور وقت ظہور سایہ اشیا و مرتفعہ کے ابراد ہرگز نہیں ہوتا اور ثالثاً یہ کہ
تمہارا استدلال اس بات پر کہ وقت عصر کا بعد ایک مثل کے ہو جاتا ہے جو ساتھ اس جملہ حدیث نسائی کے

واقع ہوا ہی والعصر حین صار فیئ کل شیئ مثلہ اسمین ہم کہین گے کہ معنی اسکی یہہ ہین کہ فیئ ہر چیز کا مثل اسکے
ہوا ظہور مین یعنے جسوقت سایہ شیئ کا ظاہر ہوا اوسوقت نماز عصر پڑھے اور یہی جس طرح تمہے مساوات
سایہ کے ساتھہ مثلون کے مع سایہ اصلی لی ہے اسیطرح اس جملہ حدیث نسائی مین ہم کہتے ہین کہ
ایک مثل فیئ ہر چیز کا مع سایہ اصلی ہی پس بتقدیر تسلیم اس امر کے کہ مثلیت فیئ کے ساتھہ شیئ کی مرتدا
مین ہے لازم آتا ہی کہ نماز عصر وقت ظہر مین واقع ہو اسلئے کہ وقت ظہر تمہاری نزدیک ایک مثل تک
ہوا سایہ اصلی کے رہتا ہے اور یہانپر پڑھنا نماز عصر کا ایک مثل پر مع سایہ اصلی کے لازم آیا تو
شروع نماز عصر اسوقت ہوگا کہ سایہ ایک مثل سے بمقدار سایہ اصلی کے کم ہو وہو بعینہ وقت الظہر
عندہ پس جو جواب اس حدیث مین تمہاری طرف سے ہوگا وہی جواب ہمارا سمجھو اور وہ جو جواب ثالث
مین کہا ہی کہ یہہ تاخیر سفر مین تھے پس شاید کہ واسطے جمع عصر اور ظہر کے تاخیر کی ہو تو حضر کو اسپر قیاس
کرنا صحیح نہین انتہی ملخصا پس جواب اسکا اولا یہہ ہی کہ جبتک نصوص شرع مین کوئی داعی تخصیص نہو تو
اوسکو مورد کے ساتھہ خاص نہین کرسکتی کما فی عامۃ کتب الاصول ان العبرۃ لعموم اللفظ لا لخصوص
السبب اور یہانپر کوئی موجب تخصیص نہین پس احتمال مذکور غیر نافع ہی اور ثانیا یہہ کہ جس جمع کے
احتمال پر تمنے تاخیر مذکور مبنی کی ہی وہ جمع ہمارے نزدیک غیر ثابت ہی البتہ ہم جمع صوری کا قول
کرتے ہین سو وہ تمکو مفید نہین بلکہ مضر ہے بالجملہ رکاکت بلکہ تعویت ان توجیہات کی متفطن منصف پر مخفی
نہین اور حدیث مذکور دلیل اقوی ہی واسطے اثبات وقت ظہر کے الی ما بعد المثل اور وہ جو کہا ہے کہ
منشا ان توجیہات کا یہہ ہی کہ جب احادیث یک مثلی سے نرہنا وقت ظہر کا بعد ایک مثل کے ثابت
ہوا اب یہہ حدیث جو خلاف اوسکی ہے واسطے جمع بین الادلہ کے ماول ہوگی انتہی جواب اسکا یہہ ہے
کہ جب احادیث مذکورہ سے ثبوت وقت ظہر کا الی المثل نہوا اور وجوہ استدلال مقدوح ہوگئی کما مر
مفصلا پس منشا ان تاویلات رکیکہ کا رائسا باقی نرہا علاوہ یہہ کہ اگر بالفرض احادیث مذکورہ سے
یہہ امر ثابت ہوتا تو جب بھی جمع کرنا بین الادلہ ساتھہ ایسی توجیہات رکیکہ اور وجوہ متعسفہ کے
ہرگز جائز نہین ہے کما مر مفصلا عند ذکر دلیل رابع مؤلف تنویر کی یہہ ہی کہ حدیث ابی موسی الاشعری
سے جو بیان اوقات نماز کے یہہ جواب سوال سائل کے وارد ہی یہہ معلوم ہوتا ہے کہ نماز عصر پانچ گھڑی
دن رہی رسول اللہ صلعم نے پڑھی تھی اور وہ وقت پہنچی سایہ کا ہی مثلین کو بیان اسکا یہہ ہی

کہ دوسری روز رسول اللہ صلعم نے نماز عصر اوسوقت مین پڑہی جس وقت مین پہلے دن نماز عصر پڑہی
تھی اور پہلے دن نماز عصر اسوقت پڑہی تھی کہ آفتاب بلند اور سفید اور صاف تہا اور اگرچہ
آفتاب دو تین گہڑی دن چڑہے سے دو تین گہڑی دن رہے تک موصوف باین صفات ہوتا
ہے مگر بیان اندازہ دوپہر یا پہر ڈیڑہ پہر دن مین بحسب محاورہ کے بجہ نہین کہا جاتا کہ آفتاب بلند اور سفید
تہا بلکہ یہہ اوسجگہہ کہتے ہین کہ اتنا لمبے اور زردی اور کدورت آفتاب کا اوسکے قریب ہو اور قرینہ
اسپر یہہ ہے کہ کسی جگہہ احادیث شریفہ مین بیان وقت ظہر بانظہور نہین کیا گیا باآنکہ یہہ اوصاف اسوقت
آفتاب مین علے وجہ الکمال ہوتے ہین اور وقت عصر مین یہہ احتمال لمبے وغیرہ کا قریب تہا لہذا اوسلئے
اسیاز کے تقدیر وقت بانظہور کی گئی پس بنا رعلی ہذہ المحاورہ مولف تنویر الحق نے کہا کہ اسحدیث
سے یہہ معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلعم نے نماز عصر پانچ یا چار گہڑی دن رہے ادا کی تہی اور دو وقت
پر پہنچنے سایہ کا بہی لے المثلین اور دوسرے وجہ مولف تنویر کے یہہ ہے کہ حدیث بیان ابراد مین جو یہہ جملہ
ہے فانعم ان یبرد بہا دلالت کرتا ہے اسبات پر کہ وقت ظہر بعد ایک مثل کے ہوتا ہی اسلئے کہ ٹہنڈا وقت
اچہا ٹہنڈا ایک مثل تک بلاد حارہ مین ہرگز نہین ہوتا اور یہہ امر مبنی ہے تجربہ پر اور نیز حدیث ابی
سعید خدری رض مین جو تاکید ابراد اور تاکید انتظار مذکور ہے مؤید ہی اسکی پس یہہ جو مولف معیار نے
کہا کہ اس حدیث سی تو ایک مثل پر بہی نماز پڑہنا نہین معلوم ہوتا دو مثل کجا اور انعم ان یبرد بہا
کے یہہ معنی کہ دو مثل تک ابراد کیا کسی حنفی نے نہین کہی یہہ اختراع ہی مولف کا انتہی ساقط ہوا اس
واسطے کہ جس بلاد مین خوب ٹہنڈا وقت دو مثل پر ہوگا تو وہانپر مصداق انعم ان یبرد بہا کا دو مثل ہوگا
اور ملک حجاز مین کہ حرارت مفرط ہوتی ہے خوب ٹہنڈا وقت ایک مثل تک اصلا نہین ہوتا اور اسکا
تجربہ بارہا کیا گیا ہے منکر اس امر بدیہی کو چاہیئے کہ جاکر وانپر تجربہ کرلے اور بالفرض اگر کسی حنفی
نے اسطرح استدلال نہین پکڑا تو کیا حرج ہی حدیث سی صحت استدلال چاہیئے اور وہ جو مولف معیار
ابطال وجہ اول مین کہتا ہے کہ رسول اللہ صلعم نے نماز عصر پہلے دن ایک مثل پر پڑہی تہی غلط ہے
اسلئے کہ حدیث مین تو بیان وقت نماز عصر بانظہور ہے کہ جس وقت آفتاب بلند اور سفید اور صاف تہا
اسوقت نماز عصر پڑہی تہی اسکو دلالت ایک مثل پر کہان ہی اور یہہ جو کہا ہی کہ پہر ڈیڑہ پہر دن رہے
بہی آفتاب موصوف باین صفات ہوتا ہی پس جواب اسکا گزر چکا کہ اگرچہ آفتاب اسوقت موصوف

باین صفات ہوتا ہی لیکن اسوقت تعیین مقدار وقت باین اوصاف نہین کیجاتی کما مر مولف معیار نے اطلاق
محاورہ کرا اور سوق دلیل صاحب تنویر کو ملاحظہ نکیا اور کلمات ثقیلہ جو داب اہل علم کے مناسب نہین
زبان پر لایا ع اینست جوابش کہ جوابش ندہی ۔ اور وہ جو وجہ ثانی سے جواب دیا ہی کہ لفظ انعم ان
یبرد بہا جسکے یہہ معنی ہین کہ خوب ٹھنڈا کیا کسے عاقل کے نزدیک خواہ وہ ہندو ہی ہو دو مثل
پر دلالت نہین کرتا انتہے جواب اسکا بھی گزر چکا کہ معنی موضوع لہ لفظ انعم ان یبرد بہا کی دو مثل
نہین ہین اور مولف تنویر کا یہہ مقصود نہین بلکہ مقصود یہہ ہے کہ خوب ٹھنڈا وقت ملک حجاز مین ہیچ موسم
گرمی کے پیشتر دو مثل کے نہین ہوتا ہی کما دل علیہ التجربۃ والمشاہدۃ پس مصداق انعم ان یبرد بہا کا
دو مثل ہوگا شاید مولف معیار یہہ سمجھا کہ مراد مولف تنویر کے معنی موضوع لہ ہین فقال ما قال و ایک
من کمال العقل اب ظاہر ہوئی ذکی منصف پر یہہ بات کہ مولف معیار سے کوئی وجہ استدلال صاحب
تنویر کی علی قانون الانصاف اٹھہ نسکے ہر چند کہ دعاوی صرفہ اور کلمات مزخرفہ بہت سی بولا دلیل
خامس صاحب تنویر کے یہہ ہی کہ حدیث عبد اللہ بن عباس مین جو وارد ہی ہیچ بیان امامت جبرئیل
علیہ السلام کے یون مذکور ہے کہ پہلے دن نماز ظہر اوسوقت پڑہی کہ سایہ شی کا مثل مقدار شراک
کے تہا اور عصر اوسوقت پڑہی کہ سایہ شی کا برابر شی کے ہوگیا اور دوسرے دن نماز ظہر اوسوقت پڑہی
کہ سایہ شی کا مثل اوسکی ہوا یعنی پہلے دن کے وقت عصر مین اور عصر پڑہی اوسوقت کہ شی کا سایہ
دو مثل ہوگیا پس یہہ حدیث بوضاحت تمام دال ہی اس بات پر کہ وقت ظہر بعد ایک مثل کے رہتا
ہے اسواسطے کہ جب دوسرے دن نماز ظہر ایک مثل پر پڑہی تو ضرور ہے کہ بعد ایک مثل کے اثنا وقت
ظہر ہو کہ اوسمین نماز ظہر ادا ہوسکے جسطرح دال ہی اوپر اسبات کے کہ کچھہ مقدار وقت ظہر اور عصر
باہم مشترک ہی پہر یہہ اشتراک وقت منسوخ ہی ساتھہ حدیث عبد اللہ بن عمر رض کی جسکو روایت کیا ہی صحیح
مسلم مین کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے جب تم نماز ظہر پڑہو تو اوسکا وقت عصر تک رہتا ہی الخ اور دوسری
حدیث مین فرمایا ہی کہ وقت نماز ظہر کا زوال شمس سی لیکر عصر تک ہی الخ اور اسیطرح بہت سے
احادیث سی نسخ اشتراک ظاہر ہے پس باقی رہی دلالت حدیث اوپر بقای وقت ظہر کے الی
ما بعد المثل اگر بھی تو ہم کہ جب اشتراک وقتین منسوخ ہوا تو محتمل ہے کہ ہونا وقت ظہر کا
بعد ایک مثل کے جو مفہوم ہوا حدیث سی وہ بھی ضمن نسخ اشتراک مین منسوخ ہوا ہو پس اس تقدیر

پہنچا ہے کہ بعد ایک مثل کے خاص وقت عصر ہوا ہے اور یہہ مسئلہ مختلف ہے کہ وقت عصر کا قبل مثلین
کے ہو مخالف ہے حدیث مذکور کا اور مبنا ہے اشتراک کا اور منسوخ ہو پس اس صورت میں چاہیے کہ
وقت ظہر ہو اور بعد المثلین وقت عصر شروع ہو پس جب نسخ مذکور دونوں امامونکو حاصل ہے تو احتمال
آخر نسخ کیونکر متعین کیا تو ہم کہیں گے کہ حدیث ابی ہریرہ اور ابی ذر اور بریدہ وغیرہم رضی اللہ عنہم
جو بالصراحۃ دال ہیں اس بات پر کہ نماز ظہر بعد ایک مثل کے پڑہی جاوے دلیل قوی
ہیں اور اسی سے احتمال اول کے پس باقی رہی حدیث امامت جبرئیل پس اس بات میں کہ وقت ظہر
بعد ایک مثل کے رہتا ہے اب اہل انصاف کو غور چاہیے اسمیں کہ یہہ جو مولف معیار کہتا ہے جواب میں
اس استدلال کے کہ وہ جو حدیث امامت جبرئیل میں وارد ہے کہ دوسرے دن نماز ظہر ایک مثل پر پڑہی
معنی اوسکی یہہ ہیں کہ دوسرے دن نماز ظہر سے ایک مثل پر فارغ ہو گئی اور یہہ تاویل تو وہی ہے نقل
کرنا ہے کسقدر تعصب اور تعسف ہے اسلئے کہ حدیث مذکور میں صریح ہے وصلی المرۃ الثانیۃ الظہر حین
کان ظل کل شیء مثلہ بوقت العصر بالامس یعنی دوسری مرتبہ نماز ظہر پڑہی اوس وقت کہ سایہ ہر شی کا
برابر اوسکی ہو گیا یعنے پہلے دن کے وقت عصر میں پس اس تقدیر پر تاویل مذکور چاہتی ہے اس بات کو
کہ نماز عصر سے بہی ایک مثل پر فارغ ہو گئی ہوں اور بالضرور وقت عصر قبل ایک مثل کے ہو اور
یہہ امر خلاف ہے تمام احادیث کے جو بیان وقت عصر میں وارد ہیں اور مخالف ہے اجماع کی کما
لا یخفی علاوہ یہہ کہ معنی صلی کے فرغ من الصلوۃ کہنا مجاز ہے نہ حقیقت اور اختیار کرنا مجاز کا
بلا قرینہ اصلا جائز نہیں کما مر اور مخالفت سوق حدیث زیادہ برین سبب اور وہ جو صاحب تنویر نے
کہا ہے کہ دو مثل پر نماز عصر پڑہنے میں احتیاط ہے معنی اسکے یہہ ہیں کہ جب وقت احادیث صحیحہ
سے استنباط مجتہدین باہم مختلف ہوا تو احوط اور اولی یہہ ہے کہ وہ امر اختیار کرو کہ مخالف
کسیکے مجتہدین میں سے نہ پڑہی پس مثلین پر نماز عصر پڑہنے میں مخالفت کسی مجتہد کی نہیں اور ایک
مثل پر پڑہنے میں مخالفت امام ابی حنیفہ لازم ہے پس چاہیے کہ مثلین ہی کو اختیار کریں
وہ جو مولف معیار نے کہا کہ یہہ دلیل عقلی ہے اور باوجود قیام دلائل قطعیہ کے اور اتفاق تمام
جہان کے اوپر ایک مثل کے خلاف بلا دلیل امام ابی حنیفہ کا قابل اعتبار نہیں انتہی کلامہ
غیر سدید ہے اسواسطے کہ اول تو استدلالات یک مثلی کو جو اخبار احادیث میں دلائل قطعیہ قرار دینا

صحیح نہین اور مع قطع النظر ازین حال اُن براہین کا فی الجملہ معرض بیان مین آچکا اور غالباً منتظر
منصف پر واضح ہوگیا ہوگا کہ اُن سی ہرگز ثبوت مدعای مؤلف نہین ہوسکتا اور قول امام اعظم
کا جسکے دلائل اور قوت اونکی واضح ہوچکی بلا دلیل کیونکر ہے اور خلاف جمہور کا امام کو کیا مضر
ہے جسوقت کہ احادیث صحیحہ مستندات اونکی ہون کما قال العلامۃ العینی اذا کان استدلال الحنفیۃ
بالحدیث لا یضرہ مخالفۃ الناس ویؤیدہ ما قالہ حدیث علی ابن شیبان قال قدمنا علی رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالمدینۃ فکان یؤخر العصر ما دامت الشمس بیضاء نقیۃ
رواہ ابو داؤد وابن ماجہ وحدیث جابر رض قال صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
العصر حین صار ظل کل شیء مثلہ رواہ ابن ابی شیبۃ بسند لا بأس بہ الخ اور وہ جو مؤلف
معیار استدلال صاحب ہدایہ پر کہتا ہے کہ اسکا جواب حنفیون نے ہی دیدیا ہی ہمکو ضرورت نہین
انتہے حال اُسکا یہہ ہی کہ صاحب ہدایہ فرماتے ہین کہ دلیل مذہب ابی حنیفہ کی بیچ وقت ظہر کی
حدیث ابردوا بالظہر فان شدۃ الحر من فیح جہنم الخ یعنے نماز ظہر موسم گرمی مین ٹھنڈے
وقت مین پڑہو اسواسطے کہ شدت گرمی کی ہوای دوزخ سی ہی اب اہل انصاف کو چاہیئے کہ تجربہ
کرکے دیکھین کہ ملک حجاز مین شدت گرمی کی کسوقت تک ہوتی ہی پس جسوقت تک شدت
گرمی کی موقوف ہو اوسکی بعد تک وقت مستحب ظہر کا ہوگا اور اوسمین نماز ظہر پڑہنا بمقتضای حدیث
مذکور مستحب ہوگی اور تجربہ اور مشاہدہ معلوم ہوا کہ ملک حجاز مین ایک مثل تک شدت گرمی رہتی
ہے تو بعد ایک مثل کے وقت ظہر رہا اسپر جو بعض حنفی اعتراض کرتے ہین کہ ابراد امر اضافی ہی
اور بعد زوال کے قبل ایک مثل کے کچھہ ابراد ہو جائیگا بہ نسبت زوال کے تو جواب اسکا یہہ ہے
کہ تقول صرف بلا تجربہ کیا مفید ہی ملک حجاز خصوصاً حرمین شریفین مین بعد زوال کے قبل ایک
مثل کے عند التجربہ کچھہ ابراد محسوس نہین ہوتا پھر ہم علی التسلیم کہتے ہین کہ ابراد امر اضافی ہی اور
بعد از زوال قبل از یک مثل کچھہ ابراد بھی ہو جاتا ہی لیکن ایسا ابراد جسکو عوام مومنین غیر اذکیاء الحواس
محسوس کرین ہرگز ملک حجاز مین نہین ہوتا جو لوگ ملک حجاز کو گئے ہین اور اونکو سلیقہ معرفت ہی
اونسی دریافت کرلو ورنہ خود جاکر تجربہ کرو اور بلا تجربہ بنائی کلام تخیلات محضہ پر مقبول
نہین ہی اور یہہ تو ہمنے نہین کہا ہی کہ ایک مثل پر بنسبت زوال کے شدت گرمی ہوتی ہی کہ تم

یہ اعتراض کرتے ہو کہ اگر ایک مثل پر بہ نسبت زوال کے شدت گرمی ہوتی تو امر بالابراد مستحب
نہ ہوتا بلکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ زوال سے لیکر ایک مثل تک شدت گرمی ہوتی ہے اور بالفرض
اگر قریب مثل کے کچھ ابراد بھی ہو جاوے تو ایسا نہیں ہوتا کہ خوب محسوس ہو اور عوام مومنین اسکو
سمجھ کر نماز ظہر بطور استحباب اسمیں ادا کریں اور وہ جو بحر العلوم سے نقل کیا ہے کہ ذوالنسائی اور
ابوداؤد میں وارد ہے کہ گرمی میں اندازہ نماز ظہر رسول اللہ صلعم کا تین قدم سے پانچ قدم تک
اور سردی میں پانچ قدم سے سات قدم تک تھا پس معلوم ہوا کہ اسوقت ابراد ہو جاتا ہوگا تو جواب
یہ ہے کہ تین قدم اور پانچ قدم سایہ سے کیا مراد ہے سوا سایہ اصلی کے یا مع سایہ اصلی کے اگر
مع سایہ اصلی مراد ہو تو لازم آتا ہے کہ بعض ایام میں قبل زوال کے نماز شروع فرماتے ہوں
جو باطل بالضرورۃ اسلئے کہ مدینہ مطہرہ اقلیم دوم میں ہے اور اوسکی بلاد میں بیچ موسم
گرمی کے بعض مہینوں میں سایہ اصلی پانچ قدم اور چند دقیقہ ہوتا ہے اور بعض مہینوں میں
زیادہ اس سے کا ہونا ظاہر ہے واقعہ پس تمام موسم گرمی میں یہ امر صحیح نہیں ہو سکتا اور اگر سوا
سایہ اصلی کے مراد ہو جیسا کہ مقتضی ہے حدیث امامت جبرئیل علیہ السلام کا اور حدیث سائل کا
اور ذکر کیا اوسکو بعض اہل تحقیق نے قال الزرقانی فی شرح الموطا قال فی القبس لیس للابراد
فی الشریعۃ تحدید الا ما فی حدیث ابن مسعود کان قدر صلوۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
فی الصیف ثلاثۃ اقدام الی خمسۃ اقدام وفی الشتاء خمسۃ اقدام الی سبعۃ اقدام اخرجہ ابو
داؤد والنسائی وذلک بعد زوال انتہی تو یہ حدیث معارض ہوگی حدیث بخاری کی بلکہ
خود حدیث مرویہ نسائی کی جسکا مضمون یہ ہے کہ جب گرمی ہوتی تھی تو رسول اللہ صلعم نماز میں تاخیر
فرماتے اور جب سردی ہوتی تھی تو نماز میں تعجیل فرماتے تھے ولفظہا کان رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم اذا کان الحر ابرد بالصلوۃ واذا کان البرد عجل رواہ النسائی واخرج البخاری
عن انس کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا اشتد البرد بکر بالصلوۃ واذا اشتد الحر ابرد بالصلوۃ
انتہی اور وجہ تعارض کے یہ ہے کہ جب سوا سایہ اصلی کے موسم گرمی میں مثلاً تین یا چار قدم
پر نماز ظہر پڑھی اور موسم سردی میں پانچ یا چھ قدم پر تو سردی میں تعجیل اور گرمی میں تاخیر
کہاں ہوئی بلکہ امر بالعکس ہو گیا اور اگر شبہہ پڑے کہ سردی میں سایہ زیادہ ہوتا ہے بہ نسبت

گرمی کے پس پانچ یا چھہ قدم پر نماز تین یا چار قدم گرمی سی مقدم ہوگی تو جواب یہہ ہی کہ زیادت
سایہ کی سردی مین وقت زوال کے ہوتی ہی یعنے آفتاب وقت پہونچنے کے دائرہ نصف النہار کو
سمت الراس سی جانب قطب جنوبی کے ہٹا ہوا ہوتا ہی لہذا سردی مین سایہ اصلی جسکو فیئ
الزوال کہتے ہین زیادہ ہوتا ہی اور گرمی مین آفتاب سمت الراس کے قریب ہوتا ہی پس سایہ اصلی
کم ہوتا ہی اور سوا سایہ اصلی کے زیادت سایہ کی سردی مین اور کمی اوسکی گرمی مین نہین ہوتی ومن
ادعی فعلیہ البیان پس سوا سایہ اصلی مین تفاوت گرمی اور سردی مفید اور دافع تعارض حدیثین
نہین اور بر تقدیر ثبوت تعارض کے یا حدیث بخاری کو اوپر حدیث نسائی کے ترجیح دیجاوی
کا ہوا المقرر عند اہل الحدیث یا کسی وجہ سی بالتعسف جمع کیا جاوے اور یا احدہما کو ناسخ اور آخر کہا جاوے
اور بدون بیان اس وجوہ کی حدیث مذکور مفید مدعای مولف نہین اور استدلال ساتھہ اسکی
صحیح نہین علاوہ یہہ کہ حدیث ابن مسعود کے یہہ معنی کہنا کہ ہمیشہ اندازہ نماز ظہر رسول اللہ صلعم
ایسی ہی تہا منافی صریح ہی حدیث امامت جبرئیل علیہ السلام اور حدیث سائل اوقات صلوۃ
کے اسلئے کہ ان دونو حدیثون سی یہہ امر ثابت ہی کہ پہلے دن رسول اللہ صلعم نے نماز ظہر ایک مثل
پر پڑہی تھی پس وقت اس صلوۃ کا یا موسم گرمی مین تہا یا سردی مین اور دونو تقدیر پر دوام کے
جو مفہوم قرار دیا جاوے حدیث ابن مسعود کا منافی ہے اور اگر دوام مراد نہو بلکہ یہہ معنی کہی جاوین
کہ کسی زمانے مین یا اکثر اوقات مین نماز ظہر کا یہہ اندازہ تہا تو اس تقدیر پر ممکن ہی کہ حدیث
ابراد اسکی بعد وارد ہوئی ہو اور اوسوقت مین موسم شدت گرمی مین نماز ظہر رسول اللہ صلعم
اس اندازہ سی متاخر ہو اور وہ جو ابن الہمام سی نقل کیا ہی انّ غایۃ ما لزم من استدلال
الہدایۃ انّ وقت الظہر یبقی بعد بلوغ الظل مثلہ ولا یلزم منہ الانتہاء الی بلوغ الظل مثلین
فالدلیل قاصر عن المدعی انتہی یہہ عبارت فتح القدیر مین اصلا نہین شاید مولف معیاری کہین
اور سی نقل کے اور نام اسکا فتح القدیر قرار دیا البتہ فتح القدیر مین یہہ عبارت ہی بقی ان یقال
ہذا البحث انما یفید عدم خروج وقت الظہر بصیرورۃ الظل مثلا غیر فی الزوال ونفی خروج الظہر
بصیرورتہ مثلا لا یقتضی ان اول وقت العصر اذا صار مثلین حتی ان ما قبلہ وقت الظہر وہو المدعی
فلا بد لہ من دلیل وغایۃ ما ظہر ان یقال ثبت بقاء الظہر عند صیرورتہ مثلا نسخا لامامۃ جبرئیل فیہ

[illegible] حدیث الابراد بالظہر فی الیوم الثانی [illegible] مثلین [illegible]
[illegible] من ایقاع وقت الظہر [illegible] الوقت المعلوم [illegible]
[illegible] ابراد بالظہر [illegible] تقدیر پر کہ ایک مثل تک گرمی شدید ہوتی ہی مخالف ہوئی حدیث امامت
جبرئیل علیہ السلام کے پہر وقت ظہر کے منقضی ہونے مین ایک مثل پر شبہہ پڑ گیا پس صورت شک مین
حکم انقضاء وقت ظہر کا کیا جائیگا بلکہ حدیث ابراد کو ناسخ حدیث امامت کہا جائیگا اسمین باقی
[illegible] بات کہ اس بحث سی تو یہہ معلوم ہوا کہ ایک مثل پر ہوئے زوال کے وقت ظہر منقضی نہین
ہوتا اور یہہ نہین معلوم ہوا کہ دو مثل تک وقت ظہر رہتا ہے اور مدعا یہی تہا اسپر دلیل چاہیے اور جواب
اسکا یہہ ہی کہ ایک مثل پر وقت ظہر کا باقی رہنا بجہت منسوخ ہونے امامت جبرئیل علیہ السلام کے پہر اس
وقت کے واسطے نماز عصر کے ساتہہ حدیث ابراد کے ثابت ہوا اور امامت جبرئیل علیہ السلام کے
دوسرے دن واسطے نماز عصر کے دو مثل پر مفید ہی اس امر کے کہ یہہ وقت عصر کا ہی اور منسوخ
نہین ہوا پس مستمر رہیگا وقت ظہر یہانتک کہ وقت معلوم و معین عصر کا یعنے دو مثل داخل ہو جاے
حاصل اسکا یہہ ہے کہ جب پہلے دن جبرئیل علیہ السلام نے ایک مثل پر نماز عصر پڑہی تو اس سی یہہ
معلوم ہوا کہ ایک مثل کے بعد وقت عصر ہو جاتا ہی اور احادیث ابراد بالظہر سی یہہ ثابت ہوا
کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر ہوتا ہی پس یا تو وقت ظہر اور عصر کو باہم مشترک کہا جاے سو یہہ باطل
ہے کما مر یا منسوخ کہا جاے حدیث امامت کو یعنے وقت عصر کے بعد المثل اس تقدیر پر بعد ایک مثل
کے وقت عصر نہین کہہ سکتی اور دوسرے دن جو جبرئیل علیہ السلام نے نماز عصر مثلین پر پڑہی اس سے
یہہ ثابت ہوا کہ یہہ وقت متیقن عصر کا ہی اور واسطہ درمیان وقت ظہر کے جو بعد ایک مثل کی ادا
کیجاے اور درمیان وقت عصر کے جو بعد مثلین کے پڑہی جاوے باطل ہی ساتہہ احادیث صحیحہ کی پس
لامحالہ ظہر سے لیکر تا بعصر یعنے بعد زوال سی تا مثلین وقت ظہر مستمر رہیگا اسلئی کہ اس استمرار کا
کوئی معارض پایا نہین گیا اسکی جواب مین جو مولف معیار عزلی بولا اور عبارت محلی نقل کی جسکا
ترجمہ یہہ ہی کہ یہہ جیسی تو دیکہتا ہی حکایت ہی ایک حال کے نہین دلالت کرتی اوپر ہونی اوسکی
کے اول وقت واسطی نماز عصر کے یعنی روز ثانی مین نماز عصر کا بعد مثلین کے پڑہنا اسپر نہین دلالت
کرتا کہ یہی اول وقت عصر ہی انتہی کہہ مفید مدعای مولف معیار نہین اسلئی کہ ابن الہمام نے فقط مثلین

پر عصر پڑہنے کو دلیل اول وقت ہونیکے واسطے عصر کے نہین گردانا بلکہ بعد ایک مثل کی وقت
عصر کو ساتہہ احادیث ابراد کے منسوخ قرار دیکر اور نفی اشتراک وقتین جو بہت ظاہر تھے مانکر
مثلین پر عصر پڑہنے سے اول وقت عصر مثلین کو کہا اور بہت واضح ہی کہ اس تقدیر پر اگر اول وقت
عصر مثلین پر نکہا جاے تو پہر بیشتر اُس سی ثبوت اول وقت عصر کا کاہیسی کیا جائیگا وہ حدیث امامت
جبرئیل یا حدیث سائل جس سی اول وقت عصر بعد ایک مثل کے ثابت کرتے تہی وہ تو اسباب
احادیث ابراد بالظہر سے منسوخ ہوگئی اب بالیقین اول وقت عصر مثلین ہی پر ہوگا اور وہ جو علی سی
نقل کیا ہے کہ اعتراض ابن الہمام جو اوپر استدلال صاحب ہدایہ کے ہی اوسکا یہہ جواب دینا کہ کوئی
قائل بعد ایک مثل کا اور قبل مثلین کا نہین خطا عظیم ہے اسواسطے کہ یہہ بات خلاف ہی قول جمہور کے جو وہ
یہہ کہتے ہین کہ بعد ایک مثل کے الی الغروب وقت عصر ہے انتہی ترجمہ جواب اسکا یہہ ہی کہ یہہ عذر ابن
الہمام نے نہین کیا پس اسکے دفع ہونے سے بالفرض کیا تعلق وہ عذر جو ابن الہمام نے اپنے ایراد کا کیا
تھا وہ تمام ہی کما مر تفصیلہ اور طالب لیل کے لئے دلیل ظاہر ہے کما لا یخفی علی الذکی المنصف اور وہ جو
مؤلف نے کہا کہ ان عبارتون حنفیہ کے سی چار جواب لیل صاحب ہدایہ کے معلوم ہوئی اول یہہ دعوے
حاصل ہونے ٹھنڈک کا دیار عرب مین ایک مثل پر نہ دیکہی اسکی مخدوش ہی کیونکہ ابن مسعود کے روایت مین
آیا ہی کہ آنحضرت صلعم گرمیون مین پانچ قدم سایہ ڈہلنے سے نماز ظہر کے پڑہا کرتے اور سات قدم تک جو
ایک مثل ہوتا ہے فارغ ہو چکتے اور ظاہر ہے کہ وہ پانچ قدم ایک مثل سے کم ہین تو معلوم ہوا کہ
اوس دیار مین پانچ قدم پر دو قدم پہلے ایک مثل سے ٹھنڈک ہو جاتی ہے اور یہی قدر مراد ہی
حدیث ابرد وا مین جو مجمل ہے انتہی حال اسکا یہہ ہی کہ یہہ جواب مؤلف مستفاد ہی کلام بحر العلوم سے
جسکا جواب مفصل ہم دیچکے لیکن مؤلف نے جو اسمین افترا اور تحریف کی ہی اوسکو سنو کہ عبارت منقولہ
مؤلف کی جو منسوب کی ہی طرف ارکان اربعہ بحر العلوم کے یہہ ہی وَیُحَدِّثُہٗ اَنَّہٗ رَوَی النَّسَائِیُّ وَاَبُوْدَاوٗدَ
عَنِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ قَالَ کَانَ قَدْرُ صَلٰوۃِ رَسُوْلِ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ الظُّہْرِ فِی الصَّیْفِ ثَلٰثَۃَ اَقْدَامٍ اِلٰی
خَمْسَۃِ اَقْدَامٍ وَفِی الشِّتَاءِ خَمْسَۃَ اَقْدَامٍ اِلٰی سَبْعَۃِ اَقْدَامٍ وَخَمْسَۃُ الْاَقْدَامِ یَکُوْنُ اَقَلَّ مِنَ الْمِثْلِ فَقَدْ عُلِمَ
اَنَّ الْبَرْدَ یَحْصُلُ اِذَا کَانَ ظِلُّ الْقَامَۃِ خَمْسَ اَقْدَامِہَا فَلَا یُعَارِضُ حَدِیْثُ الْاِبْرَادِ حَدِیْثَ جِبْرَئِیْلَ انتہی
اسمین بنظر انصاف ملاحظہ کرو یہہ کہان ہی کہ آنحضرت صلعم گرمیون مین پانچ قدم سی سات قدم

[illegible] بیان صیف و شتا کی
نہیں ہوا تا نیا بجہ کہ معنے حدیث مذکور یہہ کہنا کہ پانچ قدم پر نماز ظہر شروع کرتے تھے اور سات
قدم پر فارغ ہو جاتے تھے سمجھ نہیں بلکہ یہہ معنی ہیں کہ پانچ قدم سے لیکر سات قدم تک شروع کرتے
تھے یعنی بعض ایام میں پانچ قدم پر اور بعض ایام میں چھہ پر اور بعض ایام میں سات پر شروع
[illegible] تھے اور جسدن فارغ ہونے کی حدیث میں تصریح نہیں ہے [illegible]
بڑا ہوتا ہے یعنی جسطرح سایہ اصلی باختلاف شہور کم زیادہ ہوتا تھا تو رسول اللہ صلعم نماز اقدام
مختلفہ پر شروع فرماتے تھے قال فی المرقاۃ المسعود واما الظل فی الشتاء فانہم یذکرون انہ فی
تشرین الاول خمسۃ اقدام او خمسۃ اقدام وشئ وفی کانون سبعۃ اقدام او سبعۃ اقدام وشئ قول
ابن مسعود یزل معنے ہذا التقدیر انتہی بقدر الحاجۃ یعنے موسم شتا میں جو تشرین ماہ فارسی ہے
اوسمیں سایہ اصلی پانچ قدم یا کچھہ زیادہ ہوتا ہے پس شروع بعد اسکے نماز ظہر میں صحیح ہوگا اور
کانونمیں کہ وہ بھی ایک شہر فارسی شمسی ہے سایہ اصلی سات یا کچھہ زیادہ ہوتا ہے پس قول ابن مسعود
کا اس تقدیر پر محمول ہے اب موافق بیان مؤلف کی اگر کہا جاے کہ سات قدم نماز سے فارغ ہو جاتے
تھے تو چاہیئے کہ سایہ اصلی پورا ہونے سے پیشتر نماز ادا کرتے ہوں وہو باطل ظاہرا اور ثانیا یہہ
کہ جب موافق معنے مذکور حدیث کی شروع نماز موسم سردی میں سات قدم پر ہوا تو اتمام نماز الحال
بعد ایک مثل کے ہوگا اور اس سے یہہ معلوم ہوا کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر ہوتا ہے وقت عصر
پس ثبوت مدعای حنفیہ کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر ہوتا ہے حدیث مذکور ہی سے بخوبی ہو گیا
اور رابعا یہہ کہ جب گرمی میں رسول اللہ صلعم نے تین یا چار قدم پر یعنے بعد فئی زوال کے
نماز ظہر شروع فرمائی تو ابراد کہاں ہوا یہہ تو بجرد زوال شروع نماز ہوا پس احادیث
ابراد قطعاً معارض ہوئی اس حدیث کی اور حدیث جبرئیل کے اور ساقط ہوا کلام بحر العلوم کا
واقع بعد کلام فیما نسب الی بحر العلوم اور دوسرا جواب مؤلف معیار کا یہہ کہ شدت گرمی کی تو وقت
زوال ہی کی ہوتی ہے اور بعد زوال کے ایک مثل کے دری کچھہ ٹھنڈک ہو جاتی ہے پس کافی ہے
مقتضای امر کو اسیقدر انتہی جو ماخوذ ہے کلام قاضی ثناء اللہ سے اسکا جواب ہم دیکھکے کہ یہہ بات
مخالف ہے مشاہدہ اور تجربہ کے اور انکار تجربہ کا مکابرہ صرف ہے اور علی التسلیم کچھہ ابراد [illegible]

واسطے اتباع عوام مومنین کے جو داخل ہین بیچ مامورین امر ابردوا کے کافی نہین کما مر اور یہہ جو کہا ہی
کہ اگر شدت گرمی کی ایک مثل پر ہوتی ہے تو چاہیے کہ پہلے اس سی تاخیر ظہر پر ہو اسلئی کہ ابراد اسمین ہی اسکا
جواب بہی ہو چکا اسپر جو مولف معیار نے کہا کہ یہہ محل ہی قول اس شخص کا جو کہتا ہی کہ معنی ابردوا بالظہر
کے یہہ ہین کہ ظہر اول وقت مین پڑہو یعنے اگر تم کہو کہ شدت گرمی کی ایک مثل پر ہوتی ہی نسبت زوال
کے تو اول وقت مین پڑہو کہ ابراد حاصل ہو نہ بیچ وقت ظہر کے اسکا جواب یہہ ہے کہ جو لوگ معنی ابردوا بالظہر
کے یہہ کہتی ہین کہ ظہر اول وقت مین پڑہو وہ ابردوا کو ماخوذ کہتی ہین برد النہار سے بمعنی اول النہار
کے اور یہہ تاویل بعید ہی اور منافی ہی قول فان شدۃ الحر من فیح جہنم کے قال العلامۃ الزرقانی
فی شرح الموطا وذہب بعضہم الی ان تعجیل الظہر افضل مطلقا وقالوا معنی ابردوا صلوا فی اول الوقت
اخذا من برد النہار وہو اولہ وہو تاویل بعید یردہ قولہ فان شدۃ الحر من فیح جہنم انتہی پس جبکہ ابردوا
کو ماخوذ کہا برد نہار بمعنے اول النہار سے تو مراعات برد کی بمعنے برودت اور ٹھنڈک کے کیونکر باقی
رہے اس تقدیر پر مطلقا مقتضای امر اول وقت مین نماز پڑہنا ہوگا چاہے اسوقت مین گرمی ہو یا سردی
پہر محل ترشیدہ مولف محل تبنا واسطی کلام قائلین مذکورین کے علاوہ یہہ کہ حکم نبوی صلعم مقید اور
مشروط ساتھہ تاویلات مجتہدین کے جو متاخرین زمانہ رسول اللہ صلعم سی نہین ہونا کما لا یخفی علی
المتفطن ولا یقول بہ الا السفیہ اور تیسرا جواب مولف کا یہہ ہے کہ ہمنے فرض کیا کہ ملک عرب مین ایک مثل ہی پر ٹھنڈک
ہوتی ہے لیکن تمنے تو ہر ملک مین یہی حکم دی رکھا ہی پس ایک ملک کی گرمی پر ہر ملک کو کس دلیل سی قیاس
کیا انتہی اسکا جواب بہت واضح ہی کہ مقصود ہمارا یہہ ہی کہ جب ابراد ملک عرب مین بعد ایک مثل کے
ہوتا ہی اور موافق امر حدیث شریف کے نماز اوسوقت مستحب ہی تو معلوم ہوا کہ بعد ایک مثل کے وقت
ظہر رہتا ہی اور وقت ظہر بہ نسبت بعض بلاد کے مختلف نہین ہوتا پس بقاء وقت ظہر مین سب بلاد برابر
ہین اور ہمنے سب بلاد مین یہی حکم کیا ہے کہ وقت ظہر بعد ایک مثل کے رہتا ہی اسمین گرمی اور
سردی بلاد کو کچھہ دخل نہین اور یہہ ہمنی حکم نہین دیا کہ جس بلاد مین وقت زوال سی ایک مثل تک
گرمی شدید نہو تو وہانپر بھی نماز ظہر بتاخیر پڑہو اگر ہم یہہ کہتے تو اعتراض تمہارا ہمپر متوجہ ہوتا والا فلا
اور چوتہا جواب جسکو مولف نے اخذ کیا ہی ایراد ابن الہمام سی اسکا رد تفصیل ہو چکا لیکن یہہ جو کہا
ہے کہ اگر ایک مثل سے نماز شروع ہو اور لمبی قراءۃ اور رکوع و سجود سی بیس رکعتین پڑہین تو ڈیڑہ مثل

[illegible] ہوتے ہیں پھر دو مثل پر وقت ہونے پر کیا دلیل ہے [illegible]
[illegible] وقت ظہر کے لئے الشمس یوم ثانی میں پڑھا رسول اللہ صلعم کا نماز عصر کو مثلین پر انتہی
ہونا وقت عصر کا بعد ایک مثل کے جسمیں روز اول نماز عصر ادا فرمائی تھی ساتھ احادیث ابراد
بالظہر کے ہی کلام فقہ کرا اب ذکر ضعف پر واضح ہو گیا ہوگا کہ کوئی دو مستقل مؤلف صاحب ہائے
[illegible] ہرایہ طعن و تشنیع اندر دین ہوا [illegible] ہو کہا ہے کہ امام ابی حنیفہ رح نے پہلے وقت ظہر کے
[illegible] مذہب صاحبین کے رجوع کیا ہے پس اتباع اونکی بلا دیدہ اونکی طرف سے دلیلیں قائم کرنی
ہیں اسکا جواب یہ ہے کہ رجوع امام کا اصل مذہب صاحبین کے صحیح نہیں اگرچہ بعض کتب میں مذکور ہے
چنانچہ تفصیل اسکی عنقریب معرض بیان میں آتی ہے اور قطع نظر ازین اگر رجوع کو مسلم رکھیں تو حکم
کیا ضرورت اسلئے کہ ہمکو تو بیان کرنا ادلہ واقعیہ کا جسپر بنا ہے مذہب مثلین سے منظور ہے جب ادلہ
پایہ ثبوت کو پہنچ چکے اور واضح ہوا کہ یہ مذہب من حیث الادلہ والماخذ قوی اور راجح ہے
تو مدعا ہمارا حاصل ہوا اب رجوع امام اس مذہب سے اگر صحیح ہو تو ہمیں مضر نہیں ہے پھر رجوع امام کا
اس مذہب سے صحیح نہیں اسلئے کہ علامہ ابن نجیم نے بحر الرائق میں کہا ہے کہ بدائع میں لکھا ہے کہ مذہب
امام ابی حنیفہ کا یہی مذکور ہے اصل میں یعنی کتب ظاہر الروایہ میں اور یہی صحیح ہے اور نہایہ میں
لکھا ہے کہ ظاہر الروایہ ابی حنیفہ سے یہی ہے اور غایۃ البیان میں لکھا ہے کہ اسیکو امام ابو حنیفہ
نے اختیار کیا ہے اور محیط میں لکھا ہے کہ صحیح قول ابی حنیفہ کا ہے اور یہی بدائع میں ہے اور تصحیح
قدوری میں علامہ قاسم نے لکھا ہے کہ مختار برہان الشریعۃ محبوبی کا یہی تھا اور نسفی نے بھی
اسیکو اختیار کیا ہے اور ترجیح دلیل اسکی کی بیان کی ہے اور غیاثیہ میں لکھا ہے کہ مختار یہی ہے
اور شرح مجمع میں لکھا ہے کہ مذہب امام یہی ہے اور سب اصحاب متون اور شروح نے اسیکو اختیار
کیا ہے پس اگر نقل رجوع امام صحیح ہوتی تو یہ سب اکابر فقہا اسیکو مذہب مختار امام کیوں کہتے
اور خود بھی اختیار کیوں کرتے قال فی البحر الرائق والظہر من الزوال الی بلوغ الظل مثلیہ
سوی فیئ الزوال ای وقت الظہر اما اولہ فمجمع علیہ واما آخرہ ففیہ روایتان عن ابی حنیفۃ
الاول رواہ محمد عنہ فی الکتاب والثانیۃ روایۃ الحسن اذا صار ظل کل شیئ مثلہ سوی الفیئ
ہو قولہما والاولی قول ابی حنیفۃ قال فی البدائع انہا المذکورۃ فی الاصل وہو الصحیح فی الہدایۃ

انها ظاهر الرواية عن ابي حنيفة وفي غاية البيان وبها اخذ ابو حنيفة هو المشهور عنه وفي المحيط والصحيح
قول ابي حنيفة وفي الينابيع وهو الصحيح عن ابي حنيفة وفي تصحيح القدوري للعلامة قاسم ان برهان
الشريعة المحبوبي اختاره وعول عليه النسفي واقره صدر الشريعة ورجح دليله وفي الغياثية وهو المختار
وفي شرح المجمع للمصنف انه مذهب ابي حنيفة واختاره اصحاب المتون وارتضاه الشارحون فثبت انه مذهب
ابي حنيفة انتهى پس یہہ نقل ملا عابد سندی کی خزانۃ الروایات اور بعض فتاوی سے کہ بعض امین
الحال ہین اور بعض بیچ مقابلہ روایات معتبرہ متون اور شروح کے غیر معتبر اور مرجوح ہین کہ امام نے اس
مذہب سے طرف مذہب صاحبین کے رجوع کیا قابل اعتبار نہین اور یہہ جو محلی سے ناقلا عن البدائع وغایۃ البیان
والینابیع نقل کیا ہے کہ مذہب امام یہہ تہا کہ وقت ظہر ایک مثل پر تمام ہو جاتا ہے خطا عظیم ہے بدائع
وغیرہ مین ہرگز یہہ نہین کما مر نقلہ من کلام صاحب البحر وقال العلامۃ الشامی وقت الظہر من زوالہ الی بلوغ الظل
مثلیہ ہذا ظاہر الروایۃ عن الامام نہایۃ وہو الصحیح بدائع ومحیط وینابیع وہو المختار غیاثیہ واختارہ الامام المحبوبی
وعول علیہ النسفی وصدر الشریعۃ تصحیح قاسم واختارہ اصحاب المتون وارتضاہ الشارحون فقول الطحاوی
ولقولہما ناخذ لا یدل علی انہ المذہب انتہی وقال فی النہر الفائق قد رجح غیر واحد قول الامام انتہی وہکذا
فی عامۃ کتب الفقہ اور جب قوت دلیل امام ابی حنیفہ کی اور عدم رجوع اونکا قول مثلین سے معرض اظہار
مین آچکے پہر اگر کسی مفتی حنفی نے اسکے خلاف پر فتوی دیا تو وہ کب قابل قبول و اعتبار ہے قال العلامۃ
الشامی ان الادلۃ تکافأت ولم یظہر ضعف دلیل الامام بل ادلتہ قویۃ ایضا کما یعلم من مراجعۃ المطولات
وشرح المنیۃ وقد قال فی البحر لا یعدل عن قول الامام الی قولہما او قول احدہما الا لضرورۃ من ضعف الدلیل
او تعامل بخلافہ وان صرح المشائخ بان الفتوی علی قولہما کما بینا انتہی قال صاحب التنویر مسئلہ پانچوان
جمع کرنا دو نمازون کا بیچ ایکوقت کے الخ قال صاحب المعیار اس مسئلہ کی تحقیق کان لگا کر سنو الخ اقول وب
مؤلف معیار یہہ ہے کہ دلیل صاحب تنویر اور سابق ولاحق کلام اسکی کیطرف التفات اچہی طرح نہین کرتا
اور زبان طعن و تشنیع بی محل دراز کرتا ہے یہہ امر اہل علم و دیانت کی مناسب حال نہین اب محل غور و انصاف
ہے کہ صاحب تنویر نے کہا ہے کہ جمع کرنا دو نمازونکا ایک نماز کیوقت مین سوا عرفات اور مزدلفہ کے
جائز نہین ہے کما ہو مذہب الامام ابی حنیفۃ رض اور یہی ہے قول ابن مسعود اور سعد ابن ابی وقاص اور ابن عمر
من الصحابۃ رضی اللہ تعالی عنہم اور نخعی اور ابن سیرین اور مکحول اور جابر بن زید اور عمر بن دینار من التابعین

رضی اللہ عنہم کا کہ نقل نے شرح السنہ آوردہ جو بعض احادیث میں جمع بین الصلوتین وارد ہے مراد اس
سے جمع صوری ہے یعنے پہلے نماز میں تاخیر کی یہانتک کہ جب وقت بقدر ادای نماز باقی رہا تو پہلی نماز
ادا کی اور ساتھ اتمام نماز کے وقت بھی اس نماز کا تمام ہوگیا اور وقت نماز آخر کا شروع ہوا پس
دوسری نماز اول وقت میں متصل نماز اول کے شروع کی بظاہر یہ معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلعم نے
دونوں نمازوں کو ایک ہی وقت میں جمع کیا اور حقیقت میں ہر نماز اپنے اپنے وقت میں ادا ہوئی اور
نے احادیث جمع کے اوپر اس محل کے یہ ہے کہ روایت ہے عبد اللہ بن مسعود سے کہ فرمایا
نے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کوئی نماز سوا اپنے وقت مخصوص کے پڑھی ہی نہیں مگر دو نماز
فرمائیں میں اپنی عشا اور مغرب کو جمع کیا اور نماز وقت معتاد سے پیشتر پڑھی روایت کیا اس حدیث کو
بخاری اور مسلم اور نسائی وغیرہم نے اور عبد الرحمن بن یزید سے روایت کیا طحاوی نے کہ وہ کہتے تھے
ابن عبد اللہ بن مسعود کے ساتھ حج میں تھا تو وہ ظہر کو تاخیر کرتے تھے اور عصر کو تعجیل کرتے تھے اور مغرب
میں تاخیر اور عشا میں تعجیل فرماتے تھے یعنے اسطور پر جمع بین الصلوتین کرتے تھے اور روایت ہے انس
بن مالک سے کہ وہ کہتے تھے جب رسول اللہ صلعم جمع کرنیکا دو نمازوں میں ارادہ فرماتے تو پہلے
کرتے تھے نماز کو یہانتک کہ داخل ہو جاتا اول وقت عصر پھر ان دونوں کو جمع کرتے تھے یعنی نماز ظہر
اپنی تاخیر سے پڑھتے تھے یہانتک کہ اسکا اول وقت عصر ہوتا تھا اور تفصیل اس حدیث کی اور باقی ابواب
موجبہ حمل جمع صوری کے اوپر جمع صوری کے عنقریب ضمن جوابات اقوال معیار میں آتی ہیں پھر
جو مؤلف معیار کہتا ہے روایت کی مسلم نے ابو جحیفہ سے یقول خرج علینا النبی صلی اللہ علیہ وسلم
بالهاجرة الی البطحاء فتوضأ فصلی لنا الظهر والعصر الخ اور روایت بخاری کی اطلع ہے خرج
علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالهاجرة فصلی بالبطحاء الظهر رکعتین والعصر رکعتین
اور ان دونوں حدیثوں سے جمع تقدیم ثابت کرتا ہے صحیح نہیں اسلئے کہ معنی حدیثوں کے یہ ہیں کہ رسول اللہ
صلعم وقت ہاجرہ میں بطحاء کی نکلے اور بعد نکلنے کے وضو کرکے نماز ظہر اور عصر پڑھی اور اسی
کیونکہ معلوم ہوا کہ نماز عصر وقت ظہر میں پڑھی اور یہ قول امام نووی کا کہ احادیث میں دلالت ہے اوپر جمع
کرنے صلوتین کے بیچ سفر کے بلا دلیل ہے قابل قبول نہیں اور وہ جو محلی سے نقل کیا ہے کہ خاص
احادیث کا یہ ہے کہ عصر کو مقدم کرکے وقت ظہر میں پڑھا اور وجہ ظہور کی اپنی نفس سے بیان کی ہے

کہ ماجرہ نکلتا ہے خروج کا اور وضو کا اور صلوۃ کا اسلئے کہ خروج اور وضو اور صلوۃ سب مرتب الوجود
ہوتے ہین اور وجود مین قرب ہین اسلئے کہ فاء داخلہ اوپر لفظ فتوضأ اور فصلے کے واسطے ترتیب کی ہی
بلا مہلت انتہی کلام باطل ہے بوجوہ اول یہہ کہ ترتب دو قسم ہے ایک ترتب فی الوجود اور دوسرا ترتب
فی الذکر پس فلکو اسجگہہ اگر ترتب فی الوجود کی لئی کہتے ہو تو غیر مسلم ہی اور اگر ترتب فی الذکر کیواسطے قرار
دیتے ہو تو مفید تمکو نہین اسلئے کہ عدم ترتب فی الوجود ساتھہ تاخر اور ترتب فی الذکر کے بلا مہلت
نہین رکھتا پس ممکن ہے کہ نماز ظہر اور عصر کے درمیان فاصلہ اور مہلت ہو لیکن ذکر مین دونو صلاتین
مرتب مذکور ہین فکیف الاستدلال قال فی مسلم الثبوت الفاء للترتیب علی سبیل التعقیب ولو فی الذکر انتہی
وقال الشارح الرضی وقد یفید الفاء العاطفۃ للجمل کون المذکور بعدہا کلاما مرتبا علی ما قبلہا فی الذکر لا
ان مضمونہا عقیب مضمون ما قبلہا فی الزمان کقولہ تعالی ادخلوا ابواب جہنم خالدین فبئس مثوی
المتکبرین انتہی ثانیا یہہ کہ ہمنے تسلیم کیا کہ اسجگہہ فاء واسطے ترتیب بلا مہلت کی ہی لیکن معنی ترتیب بلا
مہلت کے یہہ ہین کہ دخول فا کا متحقق ہو بعد معطوف علیہ کے بلا مہلت یا یہہ کہ بسقدر قرب معطوف کا معطوف
علیہ سے ممکن ہو اوسقدر سے متاخر نہو جیسے کہ تزوج قولہ کہ اسصورت مین اگرچہ فاصلہ قریب ایکسال کا
ہے لیکن عرف مین قرب زیادہ اس سے ممکن نہین پس یہہ تراخی بحکم عرف تراخی نہین ہی کما قال بحر العلوم
فی شرح مسلم الثبوت وہو ای التعقیب فی کل شیء بحسبہ کتزوج قولہ فیصح اعتبار التعقیب وان کان المدۃ
بینہما قریبا من السنۃ عرفا لانہ لا یمکن القرب فیہ عرفا من ہذا فلا یعد ہذا التراخی تراخیا عرفا انتہی پس مثال
متنازع فیہ مین ہم کہتے ہین کہ تعقیب نماز عصر کے ظہر سے باینطور ممکن نہین کہ عصر کو وقت ظہر مین پڑھ
لین اگر ہے تو اسطرح ہی کہ بمجرد دخول وقت عصر کے بعد ظہر کے نماز عصر مین پس تعقیب مع الوصل جو اس
جگہہ ممکن تھے مسلم ہوئی اور پڑھنا عصر کا وقت ظہر مین لازم نہوا اور ثالثا یہہ کہ کلمہ والعصر کا ممکن ہی کہ
معطوف ہو اوپر فصلی کے یعنی اوپر فاء تعقیبیہ کے نہ نیچے فا کے اور بقرینہ فصلی سابق کے بعد واو کے
لفظ صلے کا مقدر ہو پس تقدیر کلام یون ہوئی فصلے لنا الظہر وصلے العصر اور جب کلمہ والعصر معطوف ہوا
اوپر فا کے پس ترتیب درمیان نماز ظہر اور عصر کے کیونکر ثابت ہوئی اور مع قطع النظر عن تقدیر کلمہ صلی
ہم کہتے ہین کہ ظہر اور عصر مین تو فاء عاطفہ نہین ہی واو ہی اور مقتضا واو کا تعقیب مع الوصل نہین
پس ممکن ہی کہ بعد وضو کی نماز ظہر بلا مہلت پڑھی ہو اور اوسکی بعد نماز عصر وقت عصر مین پڑھی ہو اور

تعقیب نماز ظہر کو بعد وضو کے مرتب فرمایا ہو اور وہ یہ مؤلف صاحب نے کہا کہ اس
کے معنی یہ ہوئے کہ رسول اللہ صلعم نکلے پیچھے حاجت کے اور وضو کیا پھر آئے اور نماز ظہر اور عصر پڑھی
پیچھے اجرہ کے انتہی اسمیں مناقشہ یہ ہے کہ بر تقدیر تسلیم اس بات کے کہ فاء اسلئے تعقیب بلا مہلت کی ہے
مقتضا اوسکا یہ ہوگا کہ خروج اور توضی اور صلوۃ ظہر اور عصر متصل ایک دوسرے کے بلا مہلت ہوں
اور یہ کہ یہ سب افعال اجرہ میں واقع ہوں اسلئے کہ ممکن ہے کہ خروج اجرہ میں ہو اور بعد اوسکے
اجرہ اتفاقاً ہو جاوے اور متصل اوسکی نماز ظہر اجرہ میں اور عصر بعد اوسکے ادا کی جاوے پھر ہمنے تسلیم کیا
اس بات کو کہ یہ سب افعال اجرہ میں واقع ہوئے لیکن بالجملہ پڑھنا نماز عصر کا وقت ظہر میں لازم
نہیں آتا اسلئے کہ اجرہ کہتے ہیں زوال شمس سے عصر تک کو کما قال فی القاموس الہاجرۃ نصف النہار
عند زوال الشمس مع الظہر او من عند زوالہا الی العصر پس ہو سکتا ہے کہ رسول اللہ صلعم تھوڑا سا وقت ظہر
باقی رہے اثر بطحا کی نکلے ہوں اور متصل اوسکے وضو کرکے نماز ظہر اور متصل اوسکی نماز عصر ہی وقت میں
ادا فرمائی ہو اب مقتضا فاء تعقیب مع الوصل تھا بھی باقی رہا اور پڑھنا نماز عصر کا وقت ظہر میں ثابت
نہوا اور یہ کہنا کہ اس محل میں احتمال پڑھنے نماز عصر کا اپنے وقت میں اور وقوع توضی اور نماز ظہر کا اجرہ
میں خلاف ظاہر ہے باطل ہوا اسلئے کہ اولاً تو استعمال فا ترتیب فی الوجود میں منحصر نہیں اور ثانیاً علی
التسلیم تعقیب مع الوصل باقی رہی اور نماز عصر اپنے وقت میں ادا ہوئی پھر خلاف ظاہر کیونکر ہوا پھر اگر
اسکو بھی تسلیم کیا کہ یہ معنی خلاف ظاہر ہیں لیکن ممکن ہے کہ کہا جاوے کہ بجہت احادیث مذکورہ اور باقی
ادلہ قطعیہ کے جسکا ذکر آجانیکا مقتضائی فا کو ظاہر سے مصروف کریں علاوہ یہ کہ روایت اس حدیث کی
بالمعنی ہے جیسا کہ ظاہر ہے اختلاف روایت مسلم اور بخاری سے اور روایت حدیث بالمعنی میں استدلال
ساتھ مقتضیات ثم اور فا وغیرہ کے صحیح نہیں کما سیجئی من کلام شاہ ولی اللہ اور وہ جو مؤلف صاحب نے
کہا کہ کوئی حدیث اور دلیل مقتضی اس معنی کو نہیں چنانچہ ذکر اوسکا آئیگا انتہی دعوی صرف ہی جب تک یہ
مؤلف اس سے تعرض کریگا وہاں بطلان اس دعوی کا کھل جائیگا اور وہ جو حدیث ابوداؤد کی نقل کی
ہے جسکا ترجمہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلعم بیچ غزوہ تبوک کی سب کو چہ فرماتے قبل زوال کے تو ظہر کو مؤخر
کرکے عصر کے ساتھ جمع فرماتے تھے اور اگر بعد زوال کے کوچ فرماتے تو عصر کو تعجیل فرماتے تھے ظہر تک
اور وہ نو کو اکٹھا پڑھتے تھے الخ اور اسمیں رواۃ کی عدالت بیان کی ہے مفید اوسکو نہیں اسلئے کہ ایک

جماعہ ائمہ محدثین نے اس حدیث کو معلل کہا ہے یہانتک کہ بخاری نے کہا ہے کہ بعض ضعفاء نے اس حدیث
کو قتیبہ کی نام پر کر دیا ہے اور خود ابو داؤد مخرج اس حدیث کی فرماتے ہیں کہ جمع تقدیم میں کوئی حدیث
ثابت نہیں اور اسی سبب سے اپنی سنن میں بعد روایت اس حدیث کے اشارہ طرف تفرد قتیبہ کی کر دیا ہے
اور وہ تفرد قتیبہ کا اس محل میں موجب ہی شذوذ اس حدیث کا کما سنبینہ عنقریب ان شاء اللہ تعالیٰ قال الشیخ
عبد الباقی الزرقانی فی شرح الموطا روی ابو داؤد والترمذی واحمد وابن حبان من طریق اللیث عن یزید
بن ابی حبیب عن ابی الطفیل عن معاذ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان فی غزوۃ تبوک اذا ارتحل
قبل ان تزیغ الشمس اخر الظہر حتی یجمعہا الی العصر فیصلیہما جمیعا واذا ارتحل بعد زیغ الشمس صلی
الظہر والعصر جمیعا لکن اعلہ جماعۃ من ائمۃ الحدیث بتفرد قتیبۃ بہ عن اللیث بل ذکر البخاری ان بعض
الضعفاء ادخلہ علی قتیبۃ حکاہ الحاکم فی علوم الحدیث وقد قال ابو داؤد لیس فی تقدیم الوقت فی الجمع
شیء قائم انتہی مختصرا بقدر الحاجۃ اور بہی حاکم نے علوم حدیث میں کہا ہی کہ یہہ حدیث شاذ ہی اسناداً ومتناً
اور محدثین نے جو اسکو اخذ کیا ہے واسطی تعجب کے اسکے اسناد اور متن میں اخذ کیا ہے اور ہمنے جو اسمیں غور
کیا تو اس حدیث کو موضوع پایا اور کہا محمد بن اسمعیل بخاری نے کہ قتیبہ نے خالد کے ساتھہ میں یہہ
حدیث لیث سے سنی تھی اور خالد مدائنی شیوخ کی اوپر حدیثیں داخل کر دیا کرتا تھا اور لباب میں نقل
کیا ہے کہ ابو داؤد کہتے تھی کہ جمع تقدیم میں کوئی حدیث ثابت نہیں قال العلامۃ ابراہیم الحلبی فی
شرح المنیۃ واما التقدیم فلیس لہم حدیث صرح فیہ الا ما روی قتیبۃ بن سعید عن اللیث بن سعد
عن یزید بن ابی حبیب عن ابی الطفیل عامر بن واثلۃ عن معاذ بن جبل انہ علیہ الصلوۃ والسلام
کان فی غزوۃ تبوک اذا ارتحل قبل زیغ الشمس اخر الظہر الی العصر فیصلیہما جمیعا واذا
ارتحل بعد زیغ الشمس صلی الظہر والعصر ثم سار وکان اذا ارتحل قبل المغرب اخر المغرب
حتی یصلیہا مع العشاء واذا ارتحل بعد المغرب عجل العشاء فصلاہا مع المغرب قال البیہقی
ہذا حدیث محفوظ صحیح ہکذا قال الترمذی لکن قال تفرد بہ قتیبۃ بن سعید وہو غریب وقال الحاکم فی علوم
الحدیث ہذا شاذ الاسناد والمتن وائمۃ الحدیث انما سمعوہ تعجبا من اسنادہ ومتنہ قال فنظرنا فاذا
الحدیث موضوع وقتیبۃ بن سعید ثقۃ مامون وقال الحاکم بسندہ الی البخاری قال قلت لقتیبۃ مع من
کتبت عن اللیث حدیث یزید بن ابی حبیب عن ابی الطفیل قال کتبتہ مع خالد المدائنی قال البخاری

الاقل فالاية يحمل الاحاديث على الشيوع وقال الحاكم اخرج يزيد بن ابي حبيب عن ابي الطفيل رواية
واحدة وهذا الاسناد الذي بهذا السياق عن احد من اصحاب ابي الطفيل ولا عن احد ممن روى عن معاذ بن
جبل وخالد متروك الحديث انتهى وعن ابي داود قال ليس في تقديم الوقت حديث قائم ذكره صاحب
اللباب انتهى اور وہ محقق شامی جنکے کلام سے مؤلف معیار جابجا سند پکڑتا ہے حاشیہ در مختار میں
فرماتے ہیں کہ حضرت صدیقہ رضہ نے انکار کیا اُس شخص پر جو جمع صلوتین کا وقت واحد میں قول
کرتا ہے اور خود صحیحین میں موجود ہے کہ عبد اللہ بن مسعود نے قسم کھائی اس بات پر کہ رسول اللہ صلعم
نے کوئی دو نمازیں سوا عرفات اور مزدلفہ کے جمع نہیں فرمائیں وقصہ واما حدیث ابی الطفیل الدال
علی التقدیم فقال الترمذی انہ غریب وقال الحاکم انہ موضوع وقال ابو داود لیس فی تقدیم الوقت
حدیث قائم وقد انکرت عائشة علی من یقول بالجمع فی وقت واحد وفی الصحیحین عن ابن مسعود رض
والذی لا الہ غیرہ ما صلی رسول اللہ صلعم صلوة قط الا لوقتها الا صلوتین جمع بین الظہر والعصر بعرفة
وبین المغرب والعشاء بمزدلفة یکفی فی ذلک النصوص الواردة بتعیین الاوقات من الآیات والاحادیث
وتمامہ ذلک فی المطولات کالزیلعی وشرح المنیة وقال سلطان العارفین سیدی محی الدین نفعنا
اللہ بہ والذی اذہب الیہ انہ لا یجوز الجمع فی غیر عرفة ومزدلفة لان اوقات الصلوة قد ثبت بالاخبار
ولا یجوز اخراج صلوة عن وقتها الا بنص غیر محتمل اذ ینبغی ان یخرج عن امر ثابت بامر محتمل وہذا
القول ہو من شم رائحة العلم وکل حدیث ورد فی ذلک محتمل انہ یتکلم فیہ مع احتمال انہ صحیح لکنہ
لیس بنص کذا نقل عنہ سیدی عبد الوہاب فی کتابہ الکبریت الاحمر فی بیان علوم الشیخ الاکبر انتہی
وہکذا قال ابن الہمام پس کچھ جو مؤلف معیار نے کہا ہے کہ یہہ تفرد قتیبہ کا لیث سے بیچ روایت کے
موجب شذوذ حدیث کا نہیں ساقط ہے اسلئے کہ اگر یہہ تفرد موجب شذوذ اور عدم قبول نہوتا تو بخاری
سا رئیس الناقدین اسکو ضعیف نکہتا اور حاکم موضوع نکہتا اور باآنکہ ابو داود نے اس حدیث کو
اپنی سنن میں روایت کیا اور خود یہہ کہکر کہ جمع تقدیم میں کوئی حدیث ثابت نہیں اسکا ضعف کہلوایا
اور یہہ کہنا کہ ابو داود نے یہہ نہیں کہا قابل التفات کی نہیں اسلئے کہ عینی اور زرقانی اور زیلعی اور ابن
الہمام اور صاحب لباب اور وہ صاحب محلی جنکے کلام پر مؤلف کو بڑا اعتماد ہے وغیرہم من الثقات
اس قول کو نقل کرتے ہیں ان سب اکابر کو کاذب ٹھہرانا نزدیک عقلا کے کیونکر مسموع ہو اور اگر

بھہ امر جائز ہو تو جسقدر نقول اکابر ثقات سی منقول ہین سب مین یہہ احتمال جاری ہوگا اور اکثر
مسائل اور احادیث سی اعتماد اٹھہ جائیگا مثلاً امام محمد اور امام ابی یوسف وغیرہم جو امام ابی حنیفہ
سی اور تلامذہ اور اہل مذہب امام شافعی سے بلکہ ہزارون روات ثقات اور عدول اور ضابطین جو
احادیث موصول اور مراسیل وغیرہ روایت کرتے ہین سب مین یہہ کہکر کہ یہہ بات امام ابی حنیفہ اور امام
شافعی یا حضرت رسالت صلعم یا اصحاب کرام یا تابعین عظام نے کونسی کتاب مین کہی ہی احتمال کذب
جاری کیا جاوے اور سب کو قابل عدم قبول ٹھہرا کر دین نو اختراع کرین ولا یجر علیہ عاقل اور وہ جو
شرح نخبہ سے نقل کیا ہی کہ تفرد راوی کا موجب شذوذ روایت جب ہوتا ہی کہ مخالف ہو روایت
احفظ اور اضبط کے اور روات مخالفہ واسطی مساوی اور اوون کے شاذ نہین یا صحیح ہی یا حسن کلام
صحیح ہے لکن ہمکو مضر نہین اسلئے کہ حدیث معلل مین بیان کرنا سبب جرح کا ضروری نہین شہادت ائمہ
جرح و تعدیل کے اوسکی معلل اور ضعیف ہونے پر واسطی ثبوت علت اور ضعف کی کافی ہی کما قال فی
شرح نخبۃ الفکر وشرحہ نزہۃ النظر العلوی والعلۃ عبارۃ عن اسباب خفیۃ غامضۃ قادحۃ فی صحۃ الحدیث فالحدیث
المعلل ہو الذی یطلع علی علۃ تقدح فی صحتہ مع ان ظاہرہ السلامۃ لیس للجرح مدخلا فیہا لکونہ ظاہرا
وہو من اغمض انواع علوم الحدیث واوفقہا واشرفہا ولا یقوم بہ الا من رزقہ اللہ فیہا ثاقب
حفظا واسعا ومعرفۃ تامۃ بمراتب الرواۃ وملکۃ قویۃ بالاسانید والمتون ولہذا لم یتکلم فیہ
الا القلیل من اہل الشان کعلی ابن المدینی واحمد بن حنبل والبخاری وقد یقصر عبارۃ المعلل عن
اقامۃ الحجۃ علی دعواہ بل یدرک بالذوق کالصیرفی فی نقد الدراہم والدنانیر قال ابن مہدی انہ
الہام لو قلت لہ من این قلت ہذا لم یکن لہ حجۃ وکم من لا یہتدی لذلک انتہی پس صورت متنازع فیہا
مین ہمنے تسلیم کیا کہ ہم ضعف قتیبہ یا اور کسی راوی کا اور مخالفت کسی راوی کی احفظ اور اضبط سے
بیان نہین کر سکتی اور نہ وہ ائمہ حدیث جنہون نے حدیث کو معلل کہا ہی بیان کر سکتی ہین لیکن باینہمہ
جب بخاری اور ابو داؤد اور حاکم نے اسکو معلل اور ضعیف کہا تو اتنا امر واسطی ضعف اور غیر محتج بہ ہونے حدیث
کی کافی ہی پھر ہم کہتی ہین کہ اس روایت مین یزید بن ابی حبیب متفرد ہی اور مشہور یہانپر روایت ابی الزبیر
مکی کی کما نقل مالک عن ابی الزبیر المکی عن ابی الطفیل عامر ابن واثلۃ ان معاذ بن جبل اخبرہ انہم
خرجوا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عام تبوک وکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یجمع

[illegible] یزید بن حبیب اس روایت میں مخالف ہیں ابو الزبیر
ابو زہیر بن یزید کے حفظ اور اثبت ہیں قال النووی فی تہذیب الاسماء ابو الزبیر محمد بن مسلم
بن تدرس الاسدی المکی مولی حکیم بن حزام ہو تابعی سمع جابر و ابن عمر و ابن العباس و ابن الزبیر و
ابا الطفیل رضی اللہ عنہم و اتفقوا علی توثیقہ قال یعلی بن عطاء ما رأیت شیئا ابو الزبیر کان من اکمل الناس
حفظا و اعلمہم قال ابو الزبیر کان عطاء یقدمنی الی جابر لاحفظ لہم الحدیث و قال یحیی بن معین ابو الزبیر
ثقۃ و ہو اثبت من ابی سفیان قال احمد بن حنبل ابو الزبیر اثبت من ابی سفیان ان ابا الزبیر اعلم بالحدیث
منہ و قال ابن عدی روی مالک عن ابی الزبیر احادیث و کفی بہ صدقا ان یحدث عنہ مالک فان مالکا
لا یحدث الا عن ثقۃ قال و لا اعلم احدا من الثقات استنکر من ابی الزبیر بل کتبوا عنہ و روی لہ مسلم فی
صحیحہ محتجا بہ و روی لہ البخاری مقرونا بغیرہ غیر محتج بہ علی انفرادہ و لا یقدح ذلک فی ابی الزبیر
فقد اتفقوا فی توثیقہ و الاحتجاج بہ انتہی مع بعض الاختصار پس روایت یزید بن حبیب کے جنکے عن
میں صیغہ افعل التفضیل کا ائمہ حدیث نے نہیں فرمایا مخالف ہوئی ابی الزبیر مکی کی جنکے شان میں
یعلی بن عطاء اور یحیی بن معین اور امام احمد بن حنبل نے صیغہ افعل التفضیل کے مثل احفظ اور اثبت
اور اعلم کے فرمائی ہیں قطعا شاذ ہوگی اور یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ یزید مرتبہ ثانیہ میں ہی
اسلئی کہ اونکے مدح میں لفظ ثقہ فقیہ کا مذکور ہے اور صاحب تقریب کے یہہ اصطلاح ہی کہ منہ کمر لفظا
یا معنی اور صیغہ افعل التفضیل سی اشارہ طرف مرتبہ ثانیہ کے ہوتا ہے انتہی کلام غیر محصل ہی اسلئی کہ
لفظ ثقہ فقیہ کا جو اونکی مدح میں مذکور ہے اسمیں تکرار صفت کہاں ہے معنے ثقہ کے امون اور موثوق بہ
ہیں اور معنی فقیہ کے صاحب فقہ ہیں پس تکرار صفت معنی نہوئی جسطرح لفظا نہوئی کما لا یخفی علی
من لہ ادنی مس بالفہم و العلم پھر ہمنے یہہ بھی تسلیم کیا کہ حدیث مذکور شاذ نہیں حسن ہے لیکن یہہ
حدیث معارض ہے ساتھہ حدیث عبد اللہ بن مسعود رض کے جسکو روایت کیا ہی مسلم اور بخاری نے
ما رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوۃ الا لمیقاتہا الخ اور عند التعارض جب جمع اور
نسخ وغیرہ نہو سکی تو روایت شیخین مرجح ہوتی ہی اوپر غیر شیخین کے کما مر باآنکہ راوی اسکی عبد اللہ بن
مسعود رض ہیں کہ وہ مجتہد ہیں پس وجہ دوسرے ترجیح کی ساتھہ فقہ راوی کے پیدا ہوئی قال ابن الہمام فی
فتح القدیر و لنا ما فی الصحیحین عن ابن مسعود رض ما رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوۃ لغیر

المعتادِ فعلُها فيه منه عليه السلام وكأنه ترك جمع عرفة لشهرته وعلى تقدير التنزل في ثبوت المعارض
ترجيح حديث ابن مسعود بزيادة فقه الراوي وبأنه أحوط انتہی اور وہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ
زیلعی ائمہ جرح و تعدیل سے نہیں ہے جواب اسکا علی التسلیم یہہ ہے کہ زیلعی سے یہہ نہیں نقل کیا
گیا کہ انہوں نے اپنی طرف سے جرح کیا البتہ یہہ نقل کیا گیا کہ زیلعی نے ابو داؤد وغیرہ من ائمۃ
الجرح والتعدیل سے جرح نقل کیا ہے کما قال وما رواہ الشافعی رضی اللہ عنہ من حدیث ابی الطفیل
قال الترمذی فیہ ہو حدیث غریب وقال ابو داؤد لیس فی تقدیم الوقت حدیث قائم وقال الحاکم
حدیث ابی الطفیل موضوع انتہی اور یہہ جو کہا ہے کہ ابو داؤد نے حدیث ابی جحیفہ جو بخاری اور مسلم
سے نقل ہو چکی جس سے صاف جمع تقدیم ثابت ہوتی ہے نقل کی ہے اور یہہ روایت قتیبہ جسکا صحیح ہونا
ثابت کیا گیا ہے روایت کی ہے اور جرح اوسپر نہیں کیا اور سوا تفرد قتیبہ کے کچھہ زیادہ نہیں لایا
پھر کسطرح تسلیم کیا جاوے کہ یہہ قول بھی کہا ہوا تھا تو جواب اسکا گزر چکا اور پھر ہم کہتے ہیں کہ حال حدیث
ابی جحیفہ کا جسکو مؤلف نے حجت جمع تقدیم گردانا تھا واضح ہو چکا کہ اوسکو جمع حقیقی پر ہرگز دلالت
نہیں پس اگر ابو داؤد نے بھی اوسکو روایت کیا تو کچھہ ہمکو مضر نہیں اسلئے کہ وہ جمع تقدیم پر دلالت ہی نہیں
کرتے اور قول مذکور ابو داؤد کا لباب میں نقل کیا ہے اور زرقانی اور شیخ سلام اللہ نے شرح موطا
میں اور عینی نے شرح بخاری میں نقل کیا ہے اور ہونا اُس قول کا بیچ کسی کتاب ابی داؤد کی واسطے
صحت کی نہ ضروری ہے اور نہ بتانا اُسکا ہمپر لازم نقل اسکی ثقات معتبرین سے ہمکو کافی ہے کما مر
اور ہمنے تو تسلیم صحت حدیث کرکے بھی جواب دیا کہ حدیث ابن مسعود رض کو اوسپر ترجیح ہوگی پس منصف
منصف پر واضح ہوا ہوگا کہ مؤلف معیار کی کوئی حجت قابل قبول واضح نہیں اب ادلہ جمع تاخیر کا
حال سنو پہلی حدیث جو عبد اللہ بن عمر رض کی بروایات مختلفہ نقل کی ہے اوسمیں سے اول روایت
مسلم کی ہے اور مضمون اُسکا یہہ ہے کہ ابن عمر رض جب سرعت کرتے تھے بیچ سفر کے تو جمع کرتے تھے
مغرب اور عشا کو بعد غائب ہونے شفق کے الخ اور موافق اسی روایت کی بعبارات مختلفہ ترمذی
اور بخاری اور نسائی اور ابو داؤد اور موطا سے نقل کیا ہے جواب اسکا اولاً یہہ ہے کہ یہہ حدیث
اور امثال اسکی جیسی حدیث انس رض معارض ہیں حدیث عبد اللہ بن مسعود رض کی جو مروی ہے
صحیحین میں جسکا مضمون یہہ ہے کہ میں نے کبھی رسول اللہ صلعم کو کوئی نماز غیر وقت معتاد نماز میں

ہر جگہ نہیں دیکھا کہ فرد لقمہ میں اور بھی تعارض ہیں حدیث عمرو بن مسلم سے جسکا مفاد یہ ہے کہ فرمایا
رسول اللہ صلعم نے نہیں ہے قوم میں تقصیر تقصیر تو یہ ہے کہ چلے گئے ہیں کسی نماز میں تاخیر کیجیے
یہانتک کہ دوسری نماز کا وقت داخل ہو جائے اور جب احادیث جمع صلوتین فی وقت واحد بارش
وغیرہ دونو حدیثیں بظاہر متعارض ہوئیں اور تاخر احدہما کا آخر سے معلوم ہوا اور جمع کرنا بھی دونو
میں یا نسخ نہو سکا تو اب الفقہ دونو ترجیح تلاش کی جائینگے اور بنظر وجوہ ترجیح کے حدیثیں مذکورہ
کو اوپر احادیث جمع صلوتین کے ترجیح دیجائیگی اسلئے کہ حدیثیں مذکورہ میں محرم ہیں جمع تاخیر کی بلکہ ایک
محرم جمع تقدیم بھی ہے اور محرم کو مبیح پر ترجیح ہوتی ہے بجہت احتیاط کے قال فی شرح نخبۃ الفکر
وشرحہ للعلوی وان لم یعرف التاریخ فلا یخلوا اما ان یکون ترجیح احدہما بوجہ من وجوہ الترجیح المتعلقۃ
بالمتن او الاسناد او لا فان امکن الترجیح تعین المصیر الیہ الا فالترجیح فی اللغۃ جعل الشیء راجحا وفی الاصطلاح
اقتران الامارۃ بما یقوی علی معارضہا وہو اما بحسب المتن او الراوی او غیرہما کان یکون مدلولہ الحظر علی ما مدلولہ
الاباحۃ للاحتیاط انتہی مختصرا علی قدر الحاجۃ اور ثانیا یہہ ہے کہ شفق دو قسم ہے ایک سرخ اور ایک
سپید اور شفق عند الحنفیہ یہہ ہے کہ شفق سپید کے اتمام تک وقت مغرب باقی رہتا ہے پس حدیث
ابن عمرو میں مذکور ہے کہ انہوں نے بعد غائب ہونے شفق کے درمیان مغرب و عشا کے جمع کیا
تو ممکن ہے کہ مراد اس شفق سے شفق سرخ ہو اور اسکے بعد وقت مغرب عند الحنفیہ رہتا ہے پس آخر
وقت مغرب میں نماز مغرب اور اول وقت عشا میں نماز عشا پڑھی ہو اور الفاظ کسی روایت کی
اس توجیہ سے ابا نہیں کرتے قال ابن الہمام فی فتح القدیر لا یجمع بین صلوتین عندنا فی سفر بمعنی ان یصلی
الظہر مع العصر فی وقت احدہما والمغرب مع العشاء وکذلک خلافا للشافعی بل ان یؤخر الاول الی آخر
وقتہا ویصلی ہذا جمع فعلا لا وقتا لنا فی الصحیحین عن ابن مسعود ما رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
صلی صلوۃ لغیر وقتہا الا بجمع فانہ جمع بین المغرب والعشاء بجمع وصلی صلوۃ الصبح یومئذ قبل
وقتہا یعنی غلس بہا فکان قبل وقتہا المعتاد فعلہا فیہ منہ علیہ السلام وکانہ ترک جمع عرفۃ لشہرتہ وما فی
مسلم من حدیث لیلۃ التعریس انہ علیہ الصلوۃ والسلام قال لیس فی النوم تفریط انما التفریط فی
الیقظۃ ان تؤخر الصلوۃ حتی یدخل وقت صلوۃ اخری معارض لہما من حدیث انس رضی
اللہ تعالی عنہ انہ علیہ السلام کان اذا عجل بہ السیر یؤخر الظہر الی وقت العصر فیجمع بینہما ویؤخر

المغرب حتى يجمع بينهما وبين العشاء حين يغيب الشفق وفي لفظ لها عن ابن عمر كان اذا عجل السير
جمع بين المغرب والعشاء ليلة ان يغيب الشفق ويترجح حديث ابن مسعود رضي الله تعالى عنه بزيادة فقه
الراوي وبانه احوط فيقدم عند التعارض ويحمل الشفق المذكور على الحمرة فانه مشترك بينه وبين البياض
الذي اطرافه على ما قدمناه فيكون عين ما قلناه من انه ينزل في آخر الوقت فيصلي الوقتين فيه ثم يستقبل
الثانية في اول وقتها انتهى اور ثالثا یہ کہ حدیث ابن عمر رضی مروی ہی بالمعنی کما ہو ظاہر من اختلاف
روایۃ مسلم والترمذی والبخاری اور حدیث مروی بالمعنی مین استدلال ساتھہ فا اور ثم اور خصوصیات الفاظ
جسمین روات کا باہم اختلاف ہی صحیح نہین ہوتا البتہ نفس مضمون حدیث کہ وہ جمع بین الصلوتین ہی اس
حدیث سی ثابت ہی مگر استدلال ساتھہ قید و اور ظروف وغیرہ کے بہانہ پر معتبر نہین اسلئی کہ بخاری
کی روایت مین ذکر غیبوبت شفق نہین ہی قال الشیخ ولی الله الدهلوی فی حجة الله البالغة وقد يختلف
صيغ الحديث لاختلاف الطرق وذلك من جهة نقل الحديث بالمعنى فان جاء حديث ولم تختلف الثقات
في لفظه كان ذلك لفظه صلى الله عليه وسلم ظاهرا وامكن الاستدلال بالتقديم والتاخير والواو والفاء
ونحو ذلك من المعاني الزائدة على اصل المراد وان اختلفوا اختلافا محتملا وهم متقاربون في الفقه والحفظ
والاكثر يسقط الظهور فلا يمكن الاستدلال بذلك الا على المعنى الذي جاء به جميعا وجمهور الرواة كانوا يعنون
بروس المعاني لا بحواشيها وان اختلف مراتبهم اخذ بقول الثقة والاكثر والاعرف بالقصة وان اشتركوا
ثقة بزيادة الضبط مثل قوله قالت وثب وما قالت قام وقالت افاض على جلده الماء وما قالت
اغتسل اخذ به وان اختلفوا اختلافا فاحشا وهم متقاربون ولا مرجح سقطت الخصوصيات المختلف فيها
انتہی علاوہ یہ کہ اسجگہہ روایت بخاری کو جسمین لفظ بعد غیبوبۃ الشفق کا نہین ہی ترجیح ہوگی اوپر
روایت ترمذی و مسلم کے پہر استدلال کیونکر صحیح ہوگا اور وہ جو مولف نی کہا کہ ادنی عاقل بہی جانتا
ہی کہ اگر بعد دخول مغرب کی دو تین کوس مسافت چلین تو شفق غائب ہو جاتی ہی اور وقت عشا داخل
ہو جاتا ہی انتہی بیفائدہ ہی اسلئی کہ اولا تو حدیث مذکور مین دو تین کوس مذکور نہین پس اگر دو تین کوس
پر شفق بالفرض غائب بھی ہو تو حدیث کو اس سی کیا علاقہ البتہ حدیث مین دو یا تین میل مذکور ہین
اور دو یا تین میل کی قدر مسافت شتر سوار یا اسپ سوار تیز رفتار نصف ساعت سی کم مین قطع کر سکتا
ہی کما لا یخفی علی اہل التجربہ اور غروب سے لیکر غیبوبت شفق تک زیادہ ایک ساعت سی وقت ہوتا ہی

پس نماز مغرب سے آخر وقت میں تجویز ادا ہو سکتی ہے اور وہ جو حدیث انس رضی میں صحیح مسلم میں
نقل کیا ہے کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا ارادان یجمع بین الصلوتین فی السفر اخر الظہر
حتی یدخل اول وقت العصر ثم یجمع بینہما انتہی اگرچہ جواب اسکا کلام سابق سے ناقل پر مخفی
نہیں لیکن چونکہ اسمیں مولانا نے مسائل نحو کو دخل ہے لہذا فی الجملہ تعرض اس سے کیا جاتا ہے
پس سنا کر یا بشبہ حتی واسطے انتہا کے آتا ہے مثل الی کے اور جس فعل کے متعلق ہوگا اوسکے
انتہا کے واسطے ہوگا لیکن وہ فعل جس فاعل خاص کے ساتھ قائم اور جس مفعول خاص پر واقع
ہے اوسی خصوصیات کی ساتھ لیا جائیگا نہ یہہ کہ خصوصیت فاعل اور مفعول سے اس فعل کو مجرد کرکے
حتی کو واسطے انتہای اوس فعل کے قرار دیں پس حدیث انس میں جو مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم نماز ظہر میں تاخیر فرماتے تھے وقت عصر تک پھر جمع کرتے تھے حتی غایت ہے فعل تاخیر ظہر کی عصر تک اور
تاخیر ظہر کے دو تک دو صورت سے متصور ہے ایک تو یہہ کہ وقت عصر تک نماز ظہر نہ پڑھی جاوے اور
دخول وقت عصر کے پڑھی جاوے دوسری یہہ کہ نماز ظہر میں ایسی تاخیر کیجاوے کہ منتہا اس تاخیر کا جو
واقع ہے نماز ظہر ابتدای وقت عصر پر ہو چکی یعنی نماز ظہر ابتدای وقت عصر پر تمام ہو جاوے
اور معنی انتہای مدت کے اسجگہہ یہہ ظہور ہوئے کہ جب تک نماز ظہر پڑھی نہیں تھی تو اوسکی ادا میں تاخیر
تھی اور جب نماز ظہر بتمامہ ابتدای وقت عصر پر تمام ہو چکی تو وہ تاخیر ادا تمام ہو گئی اور ابتدا
وقت عصر اسکا منتہا ہو گیا اور ان دونو صورتوں میں استعمال الی وارد ہی پہلے معنی کے تو واجب
بیان کی نہیں اور دوسرے معنی کا بیان یہہ ہے کہ ترمذی کی روایت میں وارد ہی کہ فرمایا رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے لولا ان اشق علی امتی لاخرت العشاء الی ثلث اللیل انتہی یعنی اگر میری امت پر
مشقت نہ پڑتی تو میں تاخیر کرتا نماز عشا کو ثلث شب تک اس حدیث سے فقہا یہہ حکم کرتے ہیں کہ
نماز عشا ثلث شب تک مستحب اور بعد اوسکی نصف شب تک مباح ہے پس اگر معنی تاخیر کے اسلئے
ثلث اللیل ہی ہوتے کہ بعد ثلث شب کے نماز ادا ہو تو مقتضای حدیث یہہ ہوتا کہ بعد ثلث شب کی مستحب ہو
وہو خلاف ما فہم منہ الائمۃ الفقہاء قال فی الدر المختار تاخیر العشاء الی ثلث اللیل فان اخرہا الی ما زاد
علی النصف کرہ الا الیہ فمباح انتہی قال فی شرح المنیۃ وروی الترمذی عن ابی ہریرۃ قال قال رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لولا ان اشق علی امتی لامرتہم ان یؤخروا العشاء الی ثلث اللیل او نصفہ

وقال حسن صحیح وتاخیرہا الی ما بعدہ ای بعد نصف اللیل الی طلوع الفجر مکروہ انتہی مختصراً اور بخاری نے
باب تاخیر الظہر الی العصر منعقد کیا ہے اسکی تفسیر مین علامہ ابن حجر فتح الباری مین لکھتے ہین کہ مراد
اس سے یہہ ہے کہ مفاد الی کا یہان یہہ ہے کہ برابر اتمام نماز ظہر کے وقت عصر داخل ہوگیا نہ یہہ کہ
نماز ظہر وقت عصر مین پڑہی ونصہ باب تاخیر الظہر الی العصر ای الی اول وقت العصر والمراد انہ
عند فراغہ منہا دخل وقت العصر کما سیاتی عن ابی الشعثاء الخ پس واضح ہوا کہ تاخیر شی الی شی کے
یہہ بھی معنی ہوتے ہین کہ شی اول ابتدای شی ثانی پر تمام ہوگئی اور جب الی اور حتی کے معنی ایک
ہوئی اور استعمال حتی کا دونو طور پر ہوا تو حتی بھی اسیطور پر مستعمل ہوگا اور حصر کرنا الی کا بیچ استعمال اول
کے فقط صحیح نہین اور مؤلف معیار نے بلا برہان دعوی حصر کیا اور یہہ جو کہا ہی کہ احادیث
مین حتی واسطے انتہای آخر کے ہی نہ واسطے انتہای ظہر کے یہہ امر مسلم ہی کہ حتی واسطے انتہای آخر کے
ہے مگر وہ آخر جسکا مفعول ظہر پڑا ہے پس وہ آخر اپنے مفعول کے ساتھہ اول وقت عصر پر تمام
ہو جائیگا اور یہہ امر میزان پڑہنے والا بھی جانتا ہی کہ فعل کی غایت بغیر فاعل اور مفعول اسکی
کے نہین ہوگی پس اس محل مین منصفونکو غور چاہیئے کہ حصر کرنا مؤلف کا حتی کو بیچ استعمال اول کی
صرف ہی بالتعمیم الی اور حتی کی دونو استعمالونمین اور وہ آیہ کریمہ اور حدیث شریف جو سند مین
ذکر کی ہے اس سے فقط یہہ امر معلوم ہوتا ہی کہ حتی واسطے انتہا کے ہی اور اوسکا انکار کسکو ہی
البتہ یہہ امر نہین ثابت ہوا کہ حتی استعمال اول مین منحصر ہے دیکھو استعمال ثانی پر واقع ہی آیہ کریمہ
ثم اتموا الصیام الی اللیل یعنے روزہ کو تمام کرو رات تک پس اتمام صوم کا ابتدای شب کی
متصل ہو جائیگا اعنی فعل اتموا جو واقع ہے صیام پر ساتھہ اس صیام کے ابتدای شب تک
ہو چکیگا پہر یہہ کہنا کہ الی اللیل غایت ہی اتموا کی نہ صوم کی تو چاہیئے کہ صوم لیل مین واقع ہو
شایان اہل فطانت نہین اور وہ جو علاوہ مین کہا ہی کہ اگر اول وقت عصر کا منتہی ظہر کا ہو تو ثم بجمع بینہما
کے کیا معنی انہی بجواب اوسکی ہم کہتے ہین معنی اسکی یہہ ہین کہ جب نماز ظہر آخر وقت ظہر مین ادا کی باینطور کہ منتہا
نماز کا اول وقت عصر ہوا بعد اوسکی نماز عصر پڑہی اول وقت عصر مین پس نماز عصر ساتھہ ظہر کے صورۃً جمع
ہوگئی اعنی جمع بین الشیئین جبتک کہ دونو شیئین متحقق نہون ممکن نہین پس جسوقت آخر وقت ظہر مین
نماز ظہر ادا کی تو ہنوز جمع بین الصلوتین متحقق نہین ہوا بجہت عدم تحقق صلوۃ عصر کے پہر جب نماز عصر

اول وقت میں پڑھی تو جمع بین الصلوتین متحقق ہوا اور بعد ادای نماز ظہر کے آخر وقت ظہر میں پڑھا تو
بھی ساتھ متحقق کرنے صلوۃ عصر کے اول وقت عصر میں اور وہ جو حدیث مسلم نقل کی ہے
کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا عجل السیر یؤخر الظہر الی اول وقت العصر فیجمع بینہما ویؤخر المغرب
حتی یجمع بینہا وبین العشاء حین یغیب الشفق انتہی جواب اسکا بہت واضح ہی جواب حدیث سابق سے
اور یہہ جو کہا ہی کہ جمع کرنا لفظ ا بمعنی ادای نماز عشا کے بغیبوبت شفق میں نہیں ہو سکتا اسلئی کہ
جمع کرنا مستلزم ہے تعدد عشا کو انتہی اسکا جواب بھی ہو چکا کہ جمع کرنا بدون تعدد کے ممکن نہیں مسلم
ہے اور اسکا تعدد متحقق ہے اسلئی کہ جب نماز مغرب آخر وقت میں قبل غیبوبت شفق ابیض کے ادا کی اور
منتہای نماز مغرب ابتدای وقت عشا ہوا تو ابھی جمع کرنا بین الصلوتین صادق نہیں آیا اور جب نماز عشا اول
وقت میں پڑھی تو معنی جمع کے بعد غیبوبت شفق کے متحقق ہوئی اور نیز بیان مذکور سے کھل گیا جواب اس
حدیث مروی مسلم کا کان رسول اللہ صلعم اذا ارتحل قبل ان تزیغ الشمس اخر الظہر الی وقت العصر ثم
نزل فجمع بینہما الخ اس محل میں صاحب تنویر الحق نے ضمیر بینہما کی راجع کی ہی طرف وقت ظہر اور عصر کے
یعنے حدیث مروی بخاری میں جسکا یہہ مضمون ہی کہ رسول اللہ صلعم جب کوچ فرماتے پہلے ڈھلنے آفتاب
سے تو ظہر کے نماز میں تاخیر فرماتے وقت عصر تک پھر اوترکر جمع کرتے درمیان اُن دونوں کی الخ محتمل
ہے کہ ضمیر بینہما کی راجع ہو طرف وقتین کے جیسے کہ محتمل ہی کہ راجع ہو طرف صلوتین کے اور حدیث مذکور
اُس میں بھی یہی احتمال ہی اور جمع بین الوقتین کے معنی یہہ ہیں کہ وقت ادای نماز ظہر کو ساتھ وقت
ادای نماز عصر کے جمع کر دیا باعتبار کہ نماز ظہر آخر وقت ظہر میں اور نماز عصر اول وقت عصر میں پڑھے
اور مآل اسکا اور جو ضمیر بینہما کا طرف نماز ظہر اور عصر کے واحد ہی کما مر بیانہ اسکی جواب میں مولف تنویر نے
کہا کہ احادیث بخاری میں دو وقت پہلی مذکور نہیں ہیں فقط وقت عصر مذکور ہی پس جو ضمیر مذکور
ہو اسکو مرجع ضمیر کیونکر کہیں بخلاف ظہر اور عصر کے جسکو ہم مرجع ٹھہراتے ہیں وہ مذکور موجود ہی
انتہی جواب اسکا یہہ ہی کہ لفظ آخر الظہر سے وقت ظہر سمجھا جاتا ہی اور وقت عصر بلفظہ مذکور ہے
پس پہلی ضمیر سے مرجع اوسکا مذکور ہو چکا اور مذکور ہونا مرجع ضمیر کا بلفظہ لازم نہیں ہی حسرت
شناسان قواعد نحو پر یہہ امر مخفی نہیں کہ ضمیر غائب وہ ہی جو موضوع ہو واسطی اُس غائب کی جو پہلی
مذکور ہو لفظا یا معنی یا حکما قال الشارح الرضی وقسم ایضا المتقدم المعنوی قسمین احدہما ان یکون قبل الضمیر

لفظ متضمن للمفسر بان يكون المفسر جزء مدلول اللفظ كقوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى اى العدل
لان الفعل يدل على المصدر والزمان والثانى ان يدل لسياق الكلام على المفسر التزاما لا تضمنا كقوله
تعالى ولابويه لكل واحد منهما السدس لانه لما ساق الكلام قبل ذلك فى ذكر الميراث وكرم من ذلك السياق ان
يكون ثمة مورث فجرى الضمير عليه من حيث المعنى انتهى پهر مولف تنویر نے موافق زیلعی اور کرمانی وغیرہما کی
یہہ بھی کہا کہ حدیث انس رض جو مروی ہی بخاری و مسلم سے اسکی اسناد مین ابن شہاب زہری ہین اور عادت
اونکی یہہ تہی کہ حدیث رسول اللہ صلعم مین اپنی طرفسی ایسا لفظ ملا دیتی تھے کہ متمیز نہین ہوتا تہا حدیث سے
اور استدلال ساتھہ جمیع الفاظ مذکورہ حدیث ایسی شخص کے صحیح نہین بجہت احتمال ادراج فی المتن کی تفصیل
اسکی یہہ ہے کہ ادراج فی المتن عند المحدثین کہتے ہین بڑہا دینے راوی کو اپنی طرف سی ایسا لفظ کہ وہ حدیث
مین سی نہو اور بجہت نہونے کسی علامت ممیزہ کے غیر واقفین یہہ توہم کرین کہ یہہ لفظ بھی متن حدیث مین
داخل ہے قال فی شرح نخبۃ الفکر وشرحہ وادراج المتن فہو ان یقع فی المتن کلام لیس منہ اى بذكر الراوى
صحابيا او غيره فيرويه من بعده متصلا بالحديث من غير فصل يميزه عنه بان يبرزه لفائدة صريحا او كناية
فيتوهم من لا يعرف حقيقة الحال انه من الحديث فتارة يكون فى اوله وتارة فى آخره وهو الاكثر لانه يقع
بعطف جملة على جملة انتہی پہر علامہ وجیہ الدین العلوی نے مثال اوس ادراج کے جو وسط حدیث مین
ہوتا ہی یہہ ذکر کی جسکا ترجمہ یہہ ہے کہ دار قطنی نے بروایت بسرہ بنت صفوان کے نقل کیا کہ وہ کہتی تہی کہ مین نے
سنا رسول اللہ صلعم سے کہ فرماتے تھے جس کسی نے چہو لیا ذکر اپنی کو یا انثیین یا رفغین یعنی بغلون کو تو
وہ شخص وضو کرلے انتہی پس اس حدیث مین انثیین اور رفغین کو عبد الحمید نے جو راوی ہین الحدیث کی اپنے
طرفسی بڑہا دیا اس مثال سے بوضاحت یہہ معلوم ہوا کہ وہ جو شرح نخبہ مین کہا ہی کہ مدرج المتن وہ ہے
کہ متن حدیث مین وہ کلام واقع ہو جو حدیث مین سی نہین ہی الخ مراد اوسمین کلام سی لفظ مدرج ہی نہ
کلام تام ورنہ لفظ انثیین اور رفغین جو مثال ادراج فی الوسط مین ذکر کیا ہی مفرد ہی کلام تام نہین افراد ادراج
سے کیونکر ہوتا اور لفظ مدرج کو کلام کہنا یا تو باعتبار غالب افراد ادراج کے ہی اعنی وہ ادراج جو اخیر
مین ہوتا ہی اور وہ اکثر ہے وہ کلام ہی سی ہوتا ہی پس تغلیبا باقی افراد ادراج کو بھی کلام تعبیر کیا یا تسمیہ
جزء کا باسم الکل کر دیا اور لفظ مدرج کو مطلقا کلام کہدیا اور وہ ادراج جو اخیر مین ہوتا ہی وہ واقع ہوتا
ہے ساتھہ عطف جملہ کی اوپر جملہ کے اور اوسکو فی نفسہ استقلال بھی ہوتا ہی یعنی افادہ معنی جملی اپنی مین محتاج

تعلق کلام سابق کے نہیں اور جو اکثریت اسکی کی بھی ہے کہ جملہ یہ قسم سابقہ مطلب جملہ کی ارشاد
کے موقع ہو اور جملہ فی نفسہ افادہ معنی کے لئے محتاج کلام سابق کا نہیں ہوتا تو نے ایجاد اس جملہ مدرجہ کو
کلام سابق سے ہو گیا اور حدیث میں التباس کثیر واقع ہوگا پس یہ قسم کلام رواۃ میں بہت ظہور اور
اور عدم التباس کے زیادہ واقع ہوئی بخلاف اس ادراج کے جو اول میں یا وسط حدیث میں ہو کہ اسکو
جملہ مستقلہ ہونا ضروری نہیں آ ابن دقیق العید نے اس ادراج کا جو اول یا وسط میں ہوتا ہے نظر کیا اور کہا کہ
وہ جو اول یا وسط میں ہو اسکو ادراج کہنا ضعیف ہے خصوصاً جبکہ لفظ مدرج مقدم ہو اوپر لفظ مروی
کے یا معطوف علیہ پڑے ساتھ واو عاطفہ کے اسلئے کہ وہ لفظ مدرج جو اول یا وسط میں ہوگا اسوقت
میں متعلق اور متصل ہوگا ساتھ اس کلام کے جسکو ذکر کیا ہے رسول اللہ صلعم نے پھر یہ ادراج نہ ہوسکے گا
اسلئے کہ ادراج تو وہی ہے جو ایسے لفظ سے ہو کہ اوسکو استقلال لفظ سابق سے ہو اور علامہ ابن حجر نے
اس کلام ابن دقیق العید کو رد کیا اور کہا کہ ادراج کے لئے جملہ مستقلہ اور آخر ہی میں ہونا ضروری نہیں اور
اسپر برہان قائم کے قال العلامۃ وجیہ الدین العلوی علی قول الحجۃ وھو الاکثر ای یقع فی الآخر وھو الاکثر
الاشہر لانہ یقع بلفظ جملۃ علی جملۃ ای فی الواقع فیکون مستقلا من اللفظ السابق فیتمیز من لفظ الحدیث
بخلاف ما کان بغیر جملۃ قال ابن دقیق العید انما یکون الادراج بلفظ تابع یکون مستقلا من اللفظ السابق
وھو مشکل ای ابن دقیق العید علی الاولین فقال وربما یضعف ان یکون مدرجا فی اثناء لفظ رسول اللہ
صلعم لاسیما ان کان مقدما علی اللفظ المروی ومعطوفا علیہ بواو العطف کما لو قال من مس انثییہ
وذکرہ فلیتوضأ بتقدیم لفظ انثییہ علی الذکر فھنا یضعف الادراج لما فیہ من اتصال ھذا اللفظ بالمعنی الذی
ھو من لفظ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم قال المصنف لا مانع من الحکم علی ما فی الاول والآخر والوسط
بالادراج واتمام الدلیل المرتب علیہ الظن انتہی اب محل غور ہے کہ وہ جو مولف معیار نے کہا ہے کہ
جملہ یہ خلا ادراکی وقت العصر جار مجرور ہیں اور متعلق ہیں تجمع کے اور ہیں نصیب تشفع ظرف ہی تجمع کے
اور ہدایت النحو پڑھے والا بھی جانتا ہے کہ جار مجرور اور ظرف کو ذرہ بھر استقلال نہیں ہوتا اور سوا
متعلقات کے کچھ معنی مستقل نہیں رکھتے اور حال یہ ہے کہ مدرج وہ کلمہ ہوتا ہے جسکو فی الجملہ استقلال
ہو جیسے روایت کی خطیب نے الخ کلام یہ حاصل ہے اسلئے کہ ناظرین مصنفین پر عبارت شرح نخبہ اور تیاسیر
علوی سے جو معنی نقل کر دی مخفی نہ رہیگا کہ اوس سے ہرگز یہ امر مفہوم نہیں ہوتا کہ مدرج وہی ہے جس کو

ہی جسکو علامہ ابن حجر شارح تحفہ نے ذکر
کیا ہے جو مؤلف نے کاٹ پھانٹ کر عبارت شرح تحفہ اور حاشیہ علوی
سے نکالی تو اوسمین مؤلف نے ایسا اختصار اور تقدیم اور تاخیر کی ہے کہ
سب سی سراسر مخالف ہی اصلی غرض صاحب کتاب کے تو یہہ ہے کہ ادراج کبھی اول مین اور
کبھی وسط حدیث مین ہوتا ہی اور وہ جو آخر مین ہوتا ہی وہ اکثر ہی اسواسطی کہ وہ آخر
والا ادراج واقع ہے ساتھہ عطف جملہ کے اوپر جملہ کے نہ یہہ کہ ادراج بغیر جملہ کے یا بغیر فی الجملہ استقلال
کے ہوتا ہے نہین کما زعم المؤلف البتہ ابن دقیق العید نے ادراج فی الاول اور فی الوسط کو ضعیف کہا ہی
اور آخر والی ادراج کو فقط تسلیم کیا پس اونکی تقدیر پر لفظ مدرج کا جملہ ہونا چاہیے سو وہ بھی اسصورت مین
کہ ادراج اول اور وسط کو تسلیم نکرین اور ضعیف کہین اسطور پر کہ ادراج اول اور وسط کو نامین پھر لفظ
مدرج کا جملہ ہونا ضروری ٹھہرائین اور وہ جو مؤلف نے بعد نقل کلام ابن دقیق العید کے کہا ہی اقول
مثالہ ما روی الخ اور اس سی یہہ امر ظاہر کیا کہ ہماری نظر سوا مذکورات حاشیہ علوی کے اور مثلہ ادراج
پر بھی ہی اسیواسطی ہم اقول کہکر علحدہ مثلہ علوی سی ذکر کرتے ہین اسکا حال یہہ ہے کہ یہہ مثال مذکور
مؤلف بھی بعینہ حاشیہ علوی مین موجود ہی اور اوسنی مثال تارہ نے آخر مین ذکر کی ہی اور یہہ جو
کہا ہی کہ حتی یدخل اوراتی وقت العصر متعلق ہی بجمع کے یہہ امر بھی صحیح نہین اسلئی کہ حدیث انس رض مین
تو لفظ بجمع کا مذکور ہی نہین عبارت اوسکی یہہ ہی اذا ارتحل قبل ان تزیغ الشمس اخر الظہر الی وقت العصر
ثم نزل فجمع الخ پس اسمین لفظ الی وقت العصر غایت ہی اخر کے چنانچہ مؤلف مبارہ بھی پہلی اسکو بیان
کر چکا ہے پس غایت آخر کی متعلق ساتھہ جمع کے نہین ہوسکتی غایت شی کے متعلق ہوتی ہے اپنی مغیا
سے علاوہ یہہ کہ جب لفظ جمع حدیث مین موجود ہی نہین تو پھر تعلق ظرف کا ساتھہ اوسکی نا ناشان
عقلا کے مناسب نہین اور اسی قیاس پر لفظ حتی یدخل کا سمجھہ لو پس ممکن ہی کہ روایت انس مین لفظ
الی وقت العصر الفاظ متن حدیث مین سی نہوا اور زہری نے بطریق روایت بالمعنی کے موافق فہم اپنی کے
زیادہ کر دیا ہو تو اس لفظ سی حجت اوپر جمع صلوتین کے فی وقت واحد قائم نہو سکی گی اور یہہ جو کہا
ہی کہ زہری کی یہہ عادت تھی کہ ادراج فاحش جو مسقط عدالت ہو کیا کرتے بلکہ تفسیر کسی لغت وغیرہ
کی کر دیتے تھے تو جواب یہہ ہے کہ ہمنے بھی وہ ادراج جو مسقط عدالت ہو طرف زہری کی منسوب نہین کیا

نے الجملہ استقلال ہو البتہ یہہ قول ابن دقیق العید کا ہی جسکو علامہ ابن حجر شارح نخبہ نے رد کردیا اور اوسکی
خلاف پر برہان قائم کردی اور وہ جو مؤلف نے کاٹ پھانٹ کر عبارت شرح نخبہ اور حاشیہ علوی
نقل کے اور اپنی غرض فاسد اوس سی نکالی تو اوسمین مؤلف نے ایسا اختصار اور تقدیم اور تاخیر کی ہی کہ
وہ غرض صاحب کتاب سی سراسر مخالف ہی اعنی غرض صاحب کتاب کے تو یہہ ہے کہ ادراج کبھی اول مین اور
کبھی آخر مین اور کبھی وسط حدیث مین ہوتا ہی اور وہ جو آخر مین ہوتا ہی وہ اکثر ہی اسواسطی کہ وہ اخبر
والا ادراج واقع ہے ساتھہ عطف جملہ کے اوپر جملہ کے نہ یہہ کہ ادراج بغیر جملہ کے یا بغیر قے الجملہ استقلال
کے ہوتا ہے نہین کما زعم المولف البتہ ابن دقیق العید نے ادراج فی الاول اور فی الوسط کو ضعیف کہا ہی
اور آخر والی ادراج کو فقط تسلیم کیا پس اونکی تقدیر پر لفظ مدرج کا جملہ ہونا چاہیے سو وہ بھی مصور نہین
کہ ادراج اول اور وسط کو تسلیم نکرین اور ضعیف کہین اسطور پر کہ ادراج اول اور وسط کو مانین پہر لفظ
مدرج کا جملہ ہونا ضروری ٹھہرائین اور وہ جو مؤلف نی بعد نقل کلام ابن دقیق العید کے کہا ہی اقول
مثالہ ما روی الخ اور اوس سی یہہ امر ظاہر کیا کہ ہماری نظر سوا مذکورات حاشیہ علوی کے اور امثلہ ادراج
پر بھی ہی اسیواسطی ہم اقول کہکر علیحدہ امثلہ علوی سی ذکر کرتے ہین اسکا حال یہہ ہے کہ یہہ مثال مذکور
مولف بھی بعینہ حاشیہ علوی مین موجود ہی اور اوسنی مثال تارۃً نے آخر مین ذکر کی ہی اور یہہ جو
کہا ہی کہ حتی یدخل اور الی وقت العصر متعلق ہی تجمع کے یہہ امر بھی صحیح نہین اسلئی کہ حدیث انس رض مین
تو لفظ تجمع کا مذکور ہی نہین عبارت اوسکی یہہ ہی اذا ارتحل قبل ان تزیغ الشمس اخر الظہر الی وقت العصر
ثم نزل فجمع الخ پس اسمین لفظ الی وقت العصر غایت ہی اخر کے چنانچہ مؤلف مبارہی پہلی اسکو بیان
کر چکا ہے پس غایت اخر کی متعلق ساتھہ تجمع کے نہین ہوسکتی غایت شی کے متعلق ہوتی ہے اپنی مغیا
سے علاوہ یہہ کہ جب لفظ تجمع اسحدیث مین موجود ہی نہین تو پہر تعلق ظرف کا ساتھہ اوسکی بانا شان
عقلا کے مناسب نہین اور اوسی قیاس پر لفظ حتی یدخل کا سمجھہ لو پس ممکن ہی کہ روایت انس مین لفظ
الی وقت العصر الفاظ عن حدیث مین سی نہو اور زہری نے بطریق روایت بالمعنی کے موافق فہم اپنی کے
زیادہ کردیا ہو تو اس لفظ سی حجت اوپر جمع صلوتین کے فی وقت واحد قائم نہوسکی گی اور یہہ جو کہا
ہی کہ زہری کی یہہ عادت تھی کہ ادراج فاحش جو مسقط عدالت ہو کیا کرتے بلکہ تفسیر کسی لغت وغیرہ
کی کردیتے تھے تو جواب یہہ ہے کہ ہمنے بھی وہ ادراج جو مسقط عدالت ہو طرف زہری کی منسوب نہین کیا

[illegible] اوراق فقط مذکور کرتا ہے اور کہا لیکن جب فقط اوقات [illegible] زہری میں [illegible]
جاتے ہیں اور الفاظ [illegible] کا بڑا دیا جس قسم اوراق سے ظہر اور عادت زہری اوراق کی تھی [illegible]
ذکر [illegible] احتمال [illegible] ہونگی [illegible] اور جمع صلوتین کے قائم ہونے کی [illegible]
اس اوراق سے [illegible] ہوا اور باقی جوابات اس حدیث کی کلام سابق [illegible]
[illegible] اور وہ جو مؤلف معیار نے بعض ادلہ جمع صوری کو اعتذار قرار دیکر اوس کے جوابات دیئے ہیں
اگرچہ رد اکثر اجوبہ کا کلام سابق سے اوپر [illegible] منصف کی مخفی نہیں ہے لیکن چونکہ مؤلف معیار نے اوسمیں
بعض اطالت کی ہے لہذا اسکو بھی سوا ذکر سابق کے نقل بالجملہ تفصیل چاہیے اب سنو کہ [illegible] تنویر نے [illegible]
عبد اللہ بن مسعود کے بروایت نسائی نقل کی اخبرنا اسماعیل بن مسعود عن خالد عن شعبۃ عن سلیمان بن عمارۃ
بن عمیر عن عبد الرحمن بن یزید عن عبد اللہ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الصلوۃ
لوقتہا الا بجمع وعرفات انتہی اور سوا اسکی اور بھی بعض احادیث بروایت طحاوی نقل کرکے انہی پر
مستند کیا کہ کیفیت جمع صلوتین کے یہ تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک نماز کو تاخیر فرماکر آخر وقت
میں اور دوسرے کو تقدیم فرماکر اول وقت میں ادا فرماتے تھے پس یہ جمع فعلاً ہی نہ وقتاً اور اس تقدیر پر
سب احادیث باہم جمع اور مطابق ہوگئیں اور تعارض جاتا رہا اور نہ حدیث عبد اللہ بن مسعود جو مروی ہے
نسائی کے معارض ہوگی احادیث جمع کی انتہی خلاصہ کلام اسکی جواب میں جو مؤلف معیار نے کہا کہ حدیث
نسائی کی نامقبول اور متروک ہے کیونکہ اسحدیث کی دو راوی مجروح ہیں ایک سلیمان ابن الارقم کہ اسکی توثیق
اور تعدیل کسی نے نہیں کی بلکہ ضعیف کہا اوسکو اور ایک خالد بن مخلد کہ یہ شخص رافضی تھا اور صاحب احادیث
افراد کا کہا تقریب میں سلیمان بن ارقم البصری ابو معاذ ضعیف انتہی اور بھی کہا خالد بن مخلد القطوانی
ابو الہیثم البجلی لہم لکن صدوق یتشیع ولہ افراد انتہی پس جواب اسکا اولاً یہ ہے کہ نسائی نے جس طرح
سلیمان بن ارقم کی حدیث اخراج کی ہے اسیطرح سلیمان بن الاشعث اور سلیمان بن ابی الکریم اور سلیمان
بن داود حماد المہری اور سلیمان بن داود الخولانی ابو داود الدمشقی اور سلیمان بن داود العتکی اور سلیمان بن
شعیب اور سلیمان بن مسلم اور سلیمان بن سیف اور سلیمان بن عامر بن عمر السندی اور سلیمان بن عبد اللہ بن محمد
اور سلیمان بن عبید اللہ بن عمر اور سوا انکے اور بہت سے سلیمان سے روایت کی ہے اور اکثر ان صاحبوں
سے ثقات اور عدول ہیں کما یظہر من التقریب لابن حجر اب مؤلف معیار نے اپنی زعم میں ان سلیمان کو جو

رواۃ حدیث مذکور مین سے ہین سلیمان بن ارقم قرار دیکر اونکا ضعیف ہونا تقریب سے نقل کیا اور یہہ کوئی
قرینہ اور برہان نہین ہے کہ یہہ سلیمان سلیمان بن ارقم ہین اور اسیطرح خالد بن مخلد جسے ایک شیخ ہین شیوخ نسائی
سے اسیطرح خالد بن علی اور خالد بن میسرۃ الطفاوی اور خالد بن یزید بن صالح بھی شیوخ نسائی سے ہین
بوساطت اور اکثر انمین سے قریب ہین طبقہ مین کما فی التقریب پھر کیا وجہ کہ مؤلف نے خالد مذکور کو خالد بن
مخلد ٹھہرا کر اونکا ضعف ثابت کیا ممکن ہے کہ یہہ خالد مذکور اور ہون غیر ضعیف اور ثانیاً یہہ کہ ہمنے تسلیم کیا
کہ یہہ سلیمان اور خالد وہی ہین جنکو مؤلف نے سلیمان بن ارقم اور خالد بن مخلد ٹھہرایا اور اونکا ضعف
بوجہ مذکور ثابت کیا لیکن یہہ مقدار ضعف جو مؤلف نے حق مین اونکے نقل کیے ہے حدیث اونکی کو حجیت سے ساقط
نہین کرتے اسلئے کہ سلیمان بن ارقم کو جو ضعیف کہا تو اول یہہ جرح غیر مفسر ہے اور مؤلف جابجا تسلیم کر چکا
ہے اور بھی فی الواقع جرح غیر مفسر پر تعدیل مقدم ہوتی ہے اور روایت کرنا نسائی کا حدیث ابن ارقم کو تعدیل ہے ابن
ارقم کی نسائی سے کما ہو مسلم عند المؤلف پس یہہ جرح غیر مبین مقابلہ تعدیل نسائی مین غیر مقبول ہے اور ثانیاً
یہہ کہ مؤلف خود علامہ شامی سے نقل کر چکا ہے کہ تخریج کرنا کسی محدث کا حدیث کو کسی شیخ کی تعدیل ہے
اُس محدث سے اُس شیخ کو پس نسائی کہ وہ شخص معتبر ہین عند المحدثین مخرج ہوئی حدیث ابن ارقم کی تو معدل
ہوئی اونکی پس اونکے حق مین یہہ کیونکر صادق آیا کہ انہون کی تعدیل کسی نے نہین کی اور اسیطرح
خالد بن مخلد کہ یہہ مرتبہ خامسہ مین سے ہین موافق اصطلاح صاحب تقریب کے اور حدیث مرتبہ خامسہ کی مطلقاً
متروک نہین ہے کما قال فی التقریب الخامسۃ من قصر عن الرابعۃ قلیلاً والیہ الاشارۃ بصدوق سیئ الحفظ
او صدوق یہم او لہ اوہام او یخطی او تغیر بآخرہ ویلحق بذلک من رمی بنوع من البدعۃ کالتشیع والقدر
والنصب والارجاء والتجہم انتہی وقال فی شرح نخبۃ الفکر وشرحہ وقیل یقبل ما لم یکن داعیاً الی بدعتہ
لان رغبتہ فی اتباع الناس بہواہ وتزیین بدعتہ قد یحملہ علی تحریف الروایات وتسویتہا علی ما یقتضیہ
مذہبہ وہذا فی الاصح وقال ابن الصلاح وہذا المذہب اعدل المذاہب واولاہا وہو قول الاکثرین من العلماء انتہی
پھر ہمنے یہہ بھی تسلیم کیا کہ حدیث ان دونو صاحبونکی قابل احتجاج نہین لیکن جس وقت مؤید اس حدیث
کے روایت شیخین اور ابی داود کی ہوئی تو پھر ضعف اسکا اور غیر محتج بہ ہونا جو فی نفسہ تھا نہ باقی رہا
البتہ اتنی بات ہے کہ روایت شیخین اور ابی داود مین لفظ عرفات کا نہین ہے اور ظاہر یہہ ہے کہ ذکر جمع
عرفات کا بجہت شہرت اسکی کے چھوڑ دیا ہے اور اگر یہہ کہو کہ اس تقدیر پر ہم کہین گے کہ ذکر جمع سفر

[illegible] کے نہیں کیا پس یہ حدیث مذکور جس کی جمع سفر بھی ہے بری تو ہم کہیں گے کہ جمع صلوتین
سفر میں ہے مذکور تو ہماری ہر گز مشہور بین الصحابہ نہیں بلکہ خلاف اسکے مشہور ہے حضرت عائشہ اور حضرت
عمر رضی اللہ عنہ انکار کرتے ہیں اور رد کرتے ہیں چند صحابہ کو احادیث جمع سفر کو باآنکہ وہ محمول ہو سکتی ہیں
اوپر جمع صوری کے موجب شہرت جمع سفر نہیں ہوتا اور نہ حدیث اسامہ اور مغیرہ وغیرہما میں اسکا
انکار کرتے ہیں مخالف جمع عرفات کی کہ اسکا انکار کسی نے اعیان صحابہ میں سے نہیں کیا اگر کہو کہ حدیث
اسامہ بن زید اور سلیمان بن ابی حثمہ متروک ہیں لیکن بیچ مقابلہ روایات جمع سفر کے قابل قبول نہیں ہوا کہ
احادیث جمع سفر کہ بروایت شیخین ثابت ہیں مرجح ہیں اوپر جمع کے تو ہم کہیں گے کہ ترجیح احادیث جمع
سفر کو تو جب دیکھا کہ حدیث مذکور اور احادیث جمع سفر میں تعارض ہوتا اور جب ہمنے احادیث جمع سفر
کو اوپر جمع صوری کے محمول کیا اور تاویلات ظاہرہ اور محامل واضحہ اسکے ذکر کر دیں تو اب معاملہ کہنا
باقی رہا کہ طرف ترجیح کی رجوع کیجیے پھر صاحب تنویر نے دوسری دلیل جمع صوری کی یہ گزاری کہ عبد اللہ
بن مسعود نے رسول اللہ صلعم سے نقل کیا کہ سفر میں دو نمازیں جمع فرماتے تھے پھر انہیں سے نقل کیا کہ دو نماز
تھے کہ کبھی رسول اللہ صلعم نے سوا مزدلفہ اور عرفات کے کوئی نماز غیر وقت معتاد میں نہیں پڑھی پھر فعل
عبد اللہ بن مسعود کا نقل کیا عبد الرحمن بن یزید سے کہ انہوں نے کہا کہ میں عبد اللہ بن مسعود کے ہمراہ
حج میں پس وہ نماز ظہر کو تاخیر کرتے تھے اور عصر کو تعجیل کرتے تھے اور مغرب کو تاخیر اور عشا کو تعجیل کرتے
تھے اس فعل اور پہلے قول عبد اللہ بن مسعود سے یہ امر ظاہر ہے کہ جمع مذکور احادیث جمع میں صوری ہے
حقیقی اسکی جواب میں مؤلف مبارک نے کہا کہ فعل ابن مسعود کا مفسر احادیث مجملہ جمع کا نہیں ہو سکتا اسلئے
کہ تفسیر ان احادیث مجملہ کی خود فعل رسول اللہ صلعم سے بروایت بخاری و مسلم وغیرہما ہوئی پس حاجت مفسر
ٹھہرانے فعل ابن مسعود کی کیا ہے جواب اسکا یہ ہے کہ کسی روایت سے خواہ ضعیف ہو یا قوی اب تک جمع
حقیقی ثابت نہیں ہوئی کما مر البتہ مؤلف نے اپنی زعم میں ثبوت قرار دیا اور غلطی اوسکی اوپر ناظرین
منصفین کے ساتھ غور کرنے کلام سابق راقم الحروف کی مخفی نہ رہیگی پس سبب جمع حقیقی فعل رسول اللہ صلعم
سے ثابت نہ ہوئی اور احادیث مذکورہ محتمل ٹھہری جمع صوری کی تو فعل ابن مسعود کا قطعاً مفسر نہ ہوگا ان احادیث
مجملہ کا خصوصاً اپنی روایت جمع سفر کا بدرجہ اولی نہ ہوگا اور قطع نظر ازین جب احادیث جمع محتمل دونوں
ہوئی تو مؤلف مبارک کے ہاتھ میں کون سی برہان باقی رہی اوپر جمع حقیقی کے تیسری دلیل صاحب تنویر کے

اوپر جمع صوری کے یہہ ہی کہ روایت ہی عبد اللہ بن عباس سی کہ انہون نے کہا کہ صلی رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم سبعا وثمانیا الظہر والعصر والمغرب والعشاء رواہ البخاری وفی مسلم عنہ صلی رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم الظہر والعصر جمیعا والمغرب والعشاء جمیعا فی غیر خوف ولا سفر وروی الطحاوی عن جابر
بن عبد اللہ جمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین الظہر والعصر والمغرب والعشاء بالمدینۃ من غیر خوف
ولا علۃ وفی النسائی عن عبد اللہ بن عباس صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالمدینۃ ثمانیا
جمیعا وسبعا جمیعا اخر الظہر وعجل العصر واخر المغرب وعجل العشاء انتہی پس یہہ حدیث نسائی کی بیان ہے
اس امر کے کہ جمع بین الصلوتین جو پہلے احادیث مین مذکور ہے کیفیت اوسکی یہہ ہے اور اگرچہ یہہ احادیث
جمع کے حالت اقامت مین ہین لیکن حالت سفر مین بھی کیفیت جمع یہی تھی اسلئے کہ کسی روایت سی تصریح
جمع حقیقی ثابت نہین ہوئی کما مر البتہ جمع مطلقا ثابت ہی پس بقرینہ جمع صوری حالت اقامت کی یہہ بات
معلوم ہوئی کہ جمع مطلق حالت سفر کی بھی محمول ہے اسی جمع صوری پر اور در صورت حمل کرنے جمع سفر کی
اوپر جمع صوری کے سب احادیث مین بھی رفع تعارض ہوتا ہی اور مخالفت عربہ نص قطعی قرآن سی بھی
نہین ہوتی پس محمول کرنا احادیث مذکورہ کا اسی محمل پر ضروری ہوا پھر یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ یہہ
احادیث جمع مقیم کے ہین اسپر جمع سفر کو قیاس کرنا مع الفارق ہی اور یہہ قیاس ہے مقابلہ نصوص مین اسلئے
کہ روایت شیخین وغیرہما سی جمع حقیقی حالت سفر مین ثابت ہو چکی ہی الخ ساقط ہوا اسلیئے کہ یہہ قیاس نہین ہی بلکہ بقرینہ جمع مقیم
کے جمع مطلق سفر کو حمل کیا ہی اوپر جمع صوری کے جمعا بین الادلہ اور مخالفت نصوص کے بھی اسمین نہین اسلئے
کہ کسی نص سی صراحۃ مؤلف نی جمع حقیقی نہین ثابت کی اور وہ جو اپنی زعم مین نصوص جمع حقیقی کی قرار دی ہین اسکا
حال مفصل ہم لکھ چکی غایر منصف واضح ہو جاویگا کہ حق کس جانب ہے اور وہ جو مؤلف معیار نے تنبیہ مین جھگڑا احادیث جمع مقیم کا نووی
وغیرہ سی نقل کیا ہی اوسکی تحقیق سے ہماری غرض اس محل مین متعلق نہین لہذا اسکی رد و قبول مین ہم
بحث نہین کرتے چوتھی دلیل مؤلف تنویر کے جسکو صاحب معیار نے باعث ثالث قرار دیا ہی وہ ہے
کہ حدیث انس رض مین کلمہ لے کو واسطی انتہاء صلے الظہر کے قرار دیکر جمع صوری ثابت کی اور مؤلف
معیار نے اوسپر بہت سا شغب کیا ہی پس ہمنی جواب اوسکا ہر ہر محل پر تفصیل دیدیا اب حاجت اعادہ
نہین پانچوین دلیل مؤلف تنویر کی یہہ ہے کہ عبد اللہ بن واحد اور نافع سی ابو داؤد نے روایت کی
کہ موذن عبد اللہ بن عمر رض نے کہا کہ نماز کا وقت ہو گیا فرمایا ابن عمر نے چل یہانتک کہ جب غروب

شفق کا قریب ہوا سوا اسکے اور کوئی پس مغرب کی نماز پڑھی پھر منتظر رہے یہانتک کہ شفق
غائب ہوگئی پھر نماز عشا پڑھی پھر کہا کہ جب رسول اللہ صلعم کو جلدی ہوتی تھی سفر میں تو
وہ اسیطرح عمل فرماتے تھے اور یہی حدیث ابو داؤد نے ابن جابر وغیرہ سے بھی روایت کی
ہے اور وہ نافع سے روایت کرتے ہیں اسکی جواب میں جو مولف میرا نے کہا کہ یہہ حدیث منکر ہے اسلئے کہ
مخالف ہے صحیح کے اور خود ضعیف ہے اسلئے کہ ایک راوی اسکا محمد بن فضیل مجروح ہے کہ نسبت
کیا گیا ہے طرف رفض کے اور مقلب الاحادیث ہے اور حدیث مرفوع کو موقوف کردیا کرتا تھا انتہی
اسکا جواب یہہ ہے کہ یہہ حدیث ہرگز مخالف روایت صحاح نہیں ہے تفصیل اسکی گزر چکی البتہ زعم مولف
کے مخالف ہے اور زعم مولف عبارت صحاح سے نہیں اور ہرچند کہ تفصیل روایات صحاح اور
محامل صریحہ صحیحہ اوسکی پیشتر مذکور ہو چکے لیکن یہانپر بطرز اختصار ذکر یا مضی پھر کہا جاتا ہے
کہ روایت مسلم جو ابو جحیفہ سے مروی ہے اور روایت بخاری جو جمع تقدیم میں نقل کی ہے نہیں
جمع بین المغرب والعشاء کا ذکر نہیں اور نہ کوئی قرینہ مخالف جمع صوری موجود ہے پس روایت مذکورہ
اسلئے وارد مخالف اوسکی نہوئی اور روایت ابی داؤد و ترمذی جو معاذ سے مروی ہے اور اوسمیں یہہ لفظ ہے
وإذا ارتحل قبل المغرب أخر المغرب حتى يصليها مع العشاء وإذا ارتحل بعد المغرب عجل
العشاء فصلاها مع المغرب اسمیں کچھ ادای نماز کا قبل غیبوبت شفق یا بعد غیبوبت شفق کے ذکر نہیں ہے پس
ممکن ہے کہ جب رسول اللہ صلعم تاخیر مغرب فرماتے ہوں تو یا منظور فرماتے ہوں کہ جب غروب شفق
قریب ہوتا ہو تو نماز مغرب ادا کرتے ہوں اور بعد اوسکی جب شفق غایب ہوتے ہو تو نماز عشا ادا فرماتے
ہوں پس یہہ حدیث مذکور ابی داؤد مبین ہوگی دونو روایتوں مجمل و محتمل کے اور بالفرض اگر روایت
مذکورہ مخالف بھی ہو ان دونو روایتوں کے تو مخالفت ابی داؤد کی اپنی روایت سے اور مخالفت
انہیں کی ترمذی سے حدیث کو ضعیف نہیں کردیتی اسلئے کہ ابو داؤد و ترمذی سے مرتبہ میں کم نہیں
ہیں کما لا یخفی اور یہہ روایت مسلم کے نافع سے ان ابن عمر كان إذا جد به السير جمع بين المغرب
والعشاء بعد أن يغيب الشفق الخ اسکی معنی یہہ ہیں کہ جمع جو بین المغرب والعشا متحقق ہوتا بعد غیبوبت
شفق کے تھا پس اس سے یہہ لازم نہیں آتا کہ نماز مغرب کو بھی بعد غیبوبت شفق کی پڑھا ہو بلکہ
جائز ہے کہ نماز مغرب قبل غروب شفق کی پڑھی ہو اور متصل اوسکی یا بفاصلہ قلیلہ شفق غائب

ہوئی ہو بعد اوسکے نماز عشا پڑھی ہو پس جمع بین الصلوتین بعد شفق ہی کے متحقق ہوا اگرچہ
نماز مغرب پیش از غیبوبت شفق ادا ہوئی پس اس روایت مسلم سے بھی روایت مذکورہ مخالف نہوئی
اور یہہ روایت ترمذی ابن عمر سے ہے انہ استصرخت علی بعض اہلہ فجد بہ السیر واخر المغرب حتی غاب الشفق
ثم نزل فجمع بینہما باانکہ مخالفت اسکی ابوداود کو مضر نہیں بھی مخالف روایت مذکورہ نہیں
اسلئے کہ شفق دو قسم ہے ایک شفق سرخ اور ایک شفق سفید پس وہ جو روایت ابی داود میں ہے
کہ نماز مغرب قبل غروب شفق کے پڑھی ممکن ہے کہ مراد اوس سے شفق سفید ہو اور وہ جو روایت
ترمذی میں واقع ہوا کہ ابن عمر رض نے نماز مغرب میں تاخیر کی یہانتک کہ شفق غائب ہوئے پھر اترے
الخ پس مراد اس سے شفق سرخ ہی اور نزدیک امام ابی حنیفہ رح کے روایت مختار میں شفق سرخ کے
بعد وقت نماز مغرب باقی رہتا ہی غیبوبت شفق سپید تک تو پڑھنا نماز مغرب کا وقت عشا میں لازم
نہوا اور جمع بین الصلوتین متحقق ہوا بلا تکلف وتعسف قال فی مجمع البحار نقلا عن النہایۃ الشفق یقع علی
الحمرۃ فی المغرب بعد الغروب وعلی البیاض الباقی بعدہا انتہی اور روایت بخاری جو سالم بن
عبد اللہ سے مروی ہی جسمیں یہہ ہے قلت لہ الصلوۃ فقال سر حتی اذا سار میلین او ثلثۃ ثم
نزل فصلی الخ بھی منافی نہیں اسلئے کہ سوار تیز رفتار غروب شمس سے لیکر قبل دخول عشا تک دو
تین میل سے زیادہ جا سکتا ہو اور وہ روایت بخاری جو اسلم سے نقل کی ہی جسمیں یہہ ہے
فاسرع الیہ حتی اذا کان بعد غروب الشفق ثم نزل فصلی المغرب والعتمۃ جمع بینہما الخ اسکا
جواب وہی ہی جو روایت ابی داود و ترمذی میں گذر چکا اور وہ روایت نسائی جو اسمعیل بن عبد الرحمن
سے نقل کی جسمیں یہہ ہے فلما غربت الشمس ہبت ان اقول لہ الصلوۃ فسار حتی ذہب بیاض
الافق وخمۃ العشاء ثم نزل الخ جواب اسکا یہہ ہے کہ اولا تو اسکی مخالفت ابوداود کی
روایت کو مضر نہیں اور ثانیا یہہ کہ مراد خمۃ العشاء سے اسجگہہ اول لیل ہے کہ جسکی جانب زمین
سے وقت مغرب کا جاتا رہنا ضروری نہیں اور مراد بیاض افق سے وہی خمۃ العشا ہی اور اول
لیل میں مناسب اور محسوس ہے کہ فی الجملہ سپیدی جانب غرب میں ہوتی ہی سوا اس سپیدی کے
جو بعد شفق سرخ کے ہوتی ہی اور اوسکی زائل ہونے سے وقت عشا داخل ہو جاتا ہی قال
فی مجمع البحار خمۃ العشاء ہی اقبالہ واول سوادہ یقال نظلمۃ بین سلوی العشاء خمۃ انتہی

[illegible] باقی روایت مذکورہ میں تفضیل [illegible]
[illegible] محمد بن فضیل کو جو ضعیف کہا ہے [illegible] بقول [illegible]
[illegible] نسبت [illegible] تشیع کی کیا ہے لیکن نسبت تشیع سے حدیث اونکی ضعیف اور متروک نہیں
ہوتی اسلئے کہ تشیع بدعت نہیں ہے اور بدعت مضر ہے جب روایت متروک ہوتی ہے کہ [illegible]
ہو طرف بدعت کی یا منسوب ہو اوسکی اور حدیث مذکور اس قسم سے نہیں قال فی شرح نخبۃ الفکر
ثم البدعۃ ان کانت بتکفیر او بتفسیق فذاک لا یقبل صاحبہا الجمہور والثانی یقبل ممن لم
یکن داعیۃ فی الاصح الا ان یروی بالتفسیق بدعۃ فیرد علی المختار وبہ صرح الجوزجانی و
النسائی انتہی اور یہی جواب ہو سکتا ہے باقی اعتراضات کا جو مؤلف معیار نے اوپر روایات
احادیث کے کئے ہیں اور اگر کہا جاوے کہ اگرچہ یہ روایتیں متروک نہیں لیکن مقابلہ روایات
صحیحہ صحاح میں نہیں ہو سکتیں اسلئے کہ وہ روایات ان تفصیلوں سے بری ہیں تو جواب یہ ہے
کہ یہ امر جب قابل کو نافع تھا کہ روایات مذکورہ صحاح اور ان روایتوں میں مخالفت نہ ہوتی
اور بلا تفسیر تطبیق پیدا ہو سکتیں اور جب ہمنے وجوہ واضحہ تطبیق کے بیان کر دیئے تو مخالفت
کہاں رہی کہ اوسکی سبب سے ترجیح روایات صحاح کیجاوے اور وہ جو چوتھی روایت نسائی
میں مؤلف معیار نے لکھا کہ وہ شاذ ہے اسلئے کہ ہمیں یہ ہے کہ ابن عمر نے اس رات میں مغرب
و عشا کو مثل ظہر اور عصر کے بین الوقتین پڑھا حالانکہ یہ امر مخالف ہے صحاح کی جواب اس کا
ہو چکا کہ یہ امر اصلا مخالف صحاح نہیں کہ مرسل و موقوف و بلا دلیل اور غیر مقبول ہے
رہ جو پہلے مؤلف معیار نے ابتدا روایت ابی داود عن جابر و قولہ رواہ عبد اللہ بن
العلاء عن نافع تعلیقا والتعلیق لا یکون حجۃ انتہی کلام غیر محصل ہے اسلئے کہ حجیت تعلیق
کے مطلقا ممنوع نہیں ہے بلکہ حدیث معلق جس وقت دوسرے طریق سے مسند مروی ہو
تو لایق حجیت ہوتی ہے اور اوسکی حجیت میں کسیکو کلام نہیں ہے قال فی شرح نخبۃ الفکر
قد یحکم بصحۃ ان عرف بان یجیئ مسمی من وجہ آخر انتہی اور دو حدیثیں مذکور اسلئے
ہیں کہ ابو داود نے انکو بوجہ آخر مسند ذکر کیا ہے و عبارتہ حدثنا ابو داود حدثنا
محمد بن عبید المحاربی حدثنا محمد بن فضیل عن ابیہ عن نافع و عبد اللہ بن واقد انہما سمعا

ابن عمر قال الصلوٰة قال سِرْ حتی اذا کان قبل غیبوبة الشفق نزل فصلی المغرب ثم انتظر حتی
غاب الشفق فصلی العشاء ثم قال ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا عجل بہ امر صنع
مثل الذی صنعت فسار فی ذلک الیوم واللیلۃ مسیرۃ ثلاث اشتمال ابوداؤد ورواہ ابن جعفر
عن نافع نحو ہذا باسنادہ حدثنا ابوداؤد حدثنا ابراہیم بن موسی الرازی قال اخبرنا عیسی بن جابر
ہذا المعنی قال ابوداؤد ورواہ عبد اللہ بن العلاء عن نافع قال حتی اذا کان عند ذہاب الشفق نزل
فجمع بینہما انتہی اب محل غور ہی کہ پچھلی روایت جسمین محمد بن فضیل ہین اسکو ابوداؤد کہتے ہین کہ ابن
جابر نے نافع سے ساتھہ اسناد اپنی کے روایت کی پہر اسناد اپنی ابن جابر تک ساتھہ قول اپنی کے
حدثنا ابراہیم بن موسی الرازی الخ بیان کردی پس حدیث مذکور معلق کیونکر ہوئی اسلئی کہ تعلیق عبارت ہے
اسقاط راوی کا اول سند سی ایک ہو یا زیادہ کما قال فی مقدمۃ المشکوٰۃ وغیرہ والسقوط اما من اول
السند ویسمی معلقا وہذا الاسقاط تعلیقا انتہی اور علی التسلیم روایت مذکورہ مسند مذکور ہوئی
ساتھہ اسناد محمد بن عبید المحاربی کے پس لائق حجت ہوئی اور جب یہہ امر ثابت ہوا کہ روایت مذکورہ
مخالف روایت شیخین کے نہین اور محتمل صحیحہ صریحہ جمع بین الروایتین کے موجود ہین پس تقدیم
صحیحین اور غیر صحیحین کے جو کلام شاہ ولی اللہ سی نقل کی ہی اسکو کچھہ مضر نہین اسلئی کہ تقدیم اور ترجیح
وقت تعارض اور عدم امکان تطبیق کے کیجاتی ہی کما مر مرارا اور یہہ قاعدہ کہ جو حدیث ضعیف
مقابل صحیح کے پڑی وہ منکر ہوتی ہی مسلم ہی لکن ہمین مضر نہین اسلئی کہ اولا حدیث مذکور ضعیف نہین
کما مر اور ثانیا یہہ کہ مقابلہ بین الحدیثین در صورت تطبیق کے باقی نرہا پس زعم مؤلف معیار باطل ہوا اور
جمع صوری مرتبہ ثبوت کو پہنچی اور کوئی دلیل صاحب تنویر کے موافق قواعد بحث کے مؤلف معیار
سے اٹھہ نسکے اور وہ حدیث مرویہ طحاوی جو مؤلف معیار نے خود نقل کرکے اسکا ضعف ثابت
کیا ہی اسکو اوسکی جواب سی علاقہ نہین اسلئی کہ ہماری مستندات سی وہ نہین ہی اور نہ ہماری استدلال
اوسپر موقوف چہٹی دلیل صاحب تنویر کی یہہ ہے کہ امام محمد نے اپنی موطا مین نقل کیا ہی بسند اپنی
کے کہ عمر رض نے نامہ لکھا اطراف بلاد مومنین مین کہ اوسمین منع کیا تہا جمع بین الصلوتین سی اور یہہ
خبر دی کہ جمع کرنا دو نماز دنکا ایک وقت صلوٰۃ مین کبیرہ ہی گناہ مین سی اور اس نامہ پر کسی
صحابی کا انکار نہین پایا گیا پس معلوم ہوا کہ جمع بین الصلوتین جو احادیث جمع مین وارد ہی

مقبول ہے جمع صوری پر اسکی جواب مین جو مولف صبار نے کہا ہی کہ منع کرنا مرزا کو جمع
بین الصلوتین سی حالت اقامت مین تہا نہ سفر مین انتہی ساقط ہی اسلئی کہ نہی جمع صلوتین سی فی وقت
واحد علی الاطلاق وارد ہی اوسکو بلا قرینہ اور برہان کے حالت حضر پر محمول کرنا کیونکر مقبول و
مسموع ہو اور اگر کہے کہ با احادیث مذکورہ جمع سفر کی تہی مطلق کو مقید بحالت حضر کیا گیا تو کہا جائیگا
کہ محامل صریحہ احادیث مذکورہ کی مفصلا مذکور ہو چکی منصف بصیر پر دیکہنے اوسکے سے خوب واضح
ہوگا کہ کسیکو اونمین سے حتما اور قطعا دلالت اوپر جمع حقیقی کے نہین ہی پس قرینہ صارفہ نہ تہے
مطلق کو مقید کی نہین ہو سکتی اور مولف تنویر نے حدیث طبرانی بطور تائید ذکر کیے تہی اگر اسمین ذکر
سفر نہو اور تائید مذکور بالفرض صحیح ہو تو نہو اوسکی اوٹھنی سے مدعا ہمارا باطل نہین ہوتا اور وہ جو حدیث
ابی داؤد سے مذکورات مولف تنویر کے خود مولف صبار نے نقل کی ہی اور بصراحت تمام جمع صوری
پر دال ہی مسلم ہی اور مؤید ہی ہماری مدعا کی اور وہ جو مولف صبار نے اوسکی جواب مین کہا ہی
کہ یہہ حدیث مرسل ہے اور حدیث مرسل قابل احتجاج نزدیک علماء شافعیہ کے نہین ہوتی حال اسکا
یہہ ہے کہ اول تو حدیث مذکور مرسل نہین صحیح متصل الاسناد ہی البتہ مولف صبار نے اپنی زعم فاسد
سے اوسکو مرسل ٹھہرایا ہی کیونکہ الفاظ حدیث مذکور کے نسخ قدیمہ قلمی سی اور بہی نسخ جدیدہ مطبوعہ سی
ہم نقل کرتے ہین حدثنا عثمان ابن ابی شیبۃ وابن المثنی وہذا لفظ ابن المثنی قال حدثنا ابو اسامۃ
قال ابن المثنی قال اخبرنی عبد اللہ بن محمد بن عمر بن علی بن ابی طالب عن ابیہ عن جدہ ان علیا
کان اذا سافر سار بعد ما تغرب الشمس حتی تکاد ان تظلم ثم ینزل فیصلی المغرب ثم یدعو بعشائہ فیتعشی
ثم یصلی العشاء ثم یرتحل ویقول ہکذا کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصنع انتہی اب غور کرنا چاہیے
کہ یہہ روایت عثمان بن ابی شیبہ اور ابن المثنی کی ہی اور وہ دونو روایت کرتے ہین ابو اسامہ سے
یا یہہ کہ ابو اسامہ کہتی ہین کہ مجکو خبر دی عبد اللہ بن محمد نے اور وہ روایت کرتے ہین اپنے باپ محمد سے
کہ انہون نے روایت کی اپنے باپ عمر بن علی بن ابی طالب سی اور یہہ عمر دادا ہوئے عبد اللہ بن محمد کے اسمین ثابت
محمد بن عمر کی علی نہ سی کہ مبحوث عنہ ہی اور محمد بن عمر علی نہ سی کب روایت کرتے ہین کہ انکی ملاقات
علی نہ سی واسطی اتصال سند کے درکار ہی وہ تو اپنے باپ عمر سی روایت کرتے ہین اور اونکی باپ عمر
احوال اپنے باپ علی کا جو دیکہا ہی نقل کرتے ہین پس اسناد حدیث متصل ہی اور زعم ارسال جسکو مولف

معیار نے جواب قرار دیا ہی باطل ہوا اور حدیث قوی مسند مقبول مؤلف معیار سی تائید ہماری مدعا
کے بخوبی ظاہر ہی شاید مؤلف معیار نے یہہ زعم کیا کہ ضمیر مجرور عن ابیہ کی راجع ہی طرف عبد اللہ کی اور
ضمیر عن جدہ کی راجع ہی طرف محمد کے کہ وہ باپ ہین عبد اللہ کے اور دادا اونکی علی ہین پس موافق
اس زعم کے واسطے اتصال سند کی ملاقات محمد بن عمر کے علی رضی سی درکار ہی اور بدون ملاقات حدیث
مرسل ہوگی اور یہہ زعم باطل ہی اولا اسلئی کہ اسمین انتشار ضمیرین لازم آتا ہی اسواسطی کہ ضمیر ابیہ کے
تو راجع ہے طرف عبد اللہ کی اور ضمیر عن جدہ کی راجع ہوئی طرف محمد بن عمر کی اور ثانیا اسلئی کہ ارجاع
ضمیر عن جدہ کا طرف اب راوی کے خلاف ظاہر ہے جب تک کوئی قرینہ صارفہ عن الظاہر موجود نہو گا تو عدول
ظاہر متبادر سی صحیح نہین قال العلامۃ القاری فی المرقاۃ عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ یحتمل ان یکون
الضمیر راجعا الی عمرو یکون الحدیث مرسلا لان جد عمرو ہو محمد بن عبد اللہ بن عمرو العاص وان یکون
راجعا الی شعیب مع ما فیہ من تفکیک الضمیرین فالحدیث متصل الخ اور نظائر اسکی جسمین ضمیر عن جدہ کو
راجع کیا ہی طرف راوی کے نہ باپ اوسکی کے کثیر ہین لیکن ہم دو چار بطور مشتے نمونہ خروارے ذکر
کرتے ہین تاکہ بطلان زعم ارجاع ضمیر کا طرف اب راوی بلا قرینہ صارفہ ظاہر ہو جاوی روی
الترمذی وابو داؤد عن عدی بن ثابت عن ابیہ عن جدہ عن النبی صلعم انہ قال فی المستحاضۃ تدع الصلوۃ
ایام اقرائہا قال یحیی ابن معین جد عدی اسمہ دینار ہکذا فی المشکوۃ وفی شرح نخبۃ الفکر ومنہ من
روی عن ابیہ عن جدہ وجمع الحافظ صلاح الدین العلائی من المتاخرین مجلدا کبیرا فی معرفۃ من روی
عن ابیہ عن جدہ عن النبی صلعم کبہز بن حکیم عن ابیہ عن جدہ عن النبی صلعم فحکیم ہو ابن معاویۃ بن حیدۃ
القشیری فالصحابی ہو معاویۃ وہو جد بہز انتہی اور قطع نظر ازین ہم کہتی ہین کہ الفاظ مذکورہ حدیث
ابی داؤد محتمل ہین اس معنی کی بھی جسمین سند حدیث متصل ہو سکتی ہی پس مرسل کہنا حدیث کو قطعا بنا بر
احتمال آخر مرجوح کے کسطرح تسلیم کیا جاوی اور وہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ یہہ روایت طحاوی کے
عائشہ سی قالت کان رسول اللہ صلعم یؤخر الظہر ویقدم العصر ویؤخر المغرب ویقدم العشاء الخ ایک
راوی اسکا منیرۃ بن زیاد موصلی ہی کہ وہ مجروح ہی اور وہمی تھا انتہی اسکا جواب ہمارے کلام سابق سے
بہت واضح ہی کہ علی تقدیر تسلیم اسبات کی کہ راوی اسحدیث کی منیرۃ بن زیاد موصلی ہی ہین کہا جاتا
ہی کہ یہہ موافق اصطلاح صاحب تقریب کے مرتبہ خامسہ مین سی ہین اور حدیث اس طبقہ کی مطلقا متروک

[illegible] خصوصاً جبکہ وقت [illegible] اور [illegible] وغیرہ مجرد [illegible] کے جنکو اگر [illegible] ہو چکا ہو
[illegible] مؤلف سیار کے [illegible] جو [illegible] صوری پر گو [illegible] تمام ہو چکا اور جواب ہر ایک کا بتفصیل [illegible]
[illegible] آچکا اور ثابت ہو گئی بجہات کہ تعصب اور دعاوی مؤلف سیار کسی [illegible] اسکا نہ پایا
[illegible] جو کہا ہے کہ یہ جمع صوری سفر میں جسطرح از راہ نقل باطل ہے از راہ عقل بھی باطل ہے
[illegible] اسلئے کہ یہ جمع صلوٰۃ میں رخصت ہے حق مسافرین کے کہ انکو اپنے اپنے وقت میں نماز پڑھنا شاق
ہوگی اسواسطے شارع نے ترحم سے اجازت جمع کی دی ہے پس اگر تم کہو کہ مراد جمع سے سفر میں
جمع صوری ہے تو یہ جمع رخصت نہ رہیگی اور مصیبت ہو گئی اسواسطے کہ آخر جزء اول نماز کا اور اول جزء دوسرے
نماز کا پہچاننا خواص سے بھی مشکل ہی چہ جائے عوام مسلمین [illegible] کلام یہ اس اسلئے کہ رخص شرعیہ میں یہ امر شرط
نہیں ہے کہ جانے جاننے والا بھی اوسپر عمل بالتکلف کر سکے شارع نے تعلم علم ضروریات دین خصوصاً بنداً اور منتہاً
اوقات صلوٰۃ کو فرض کیا ہے پس اگر کسی نے عالم کو طرق اور شرائط رخصت مخصوصہ کے معلوم نہوں تو نہوں
[illegible] رخصت کا امکان عمل محال نہیں ہے کہ اس امکان کے جاتی رہنے سے فعل رخصت نہ رہے اور رفق جو
معنے رخصت میں معتبر ہے جاتا رہے بلکہ رفق احکام شرعیہ کا اوپر جانے احکام کے مع شرائط مرتب ہوتا ہے پس
اگر کسیکو وہ احکام یا شرائط اوسکی معلوم نہوں تو جانب شارع سے رفق میں کمی نہیں ہے ممکن ہے
اپنے قصور جہل سے اوسکو اختیار نکیا مثلاً غسل رجلین کا جو فرض ہے وضو میں شارع نے خف پہننے والے
سے بطور رفق کے ساقط کیا اب اگر کوئی کہے کہ رخصت اسقاط غسل رجلین تو واسطے آسانی عوام مومنین
کے تھی اور ہر عامی کو احکام مسح خفین کی نہیں معلوم ہوتی کہ مجلد ہوں یا منعل خفین اور مدت مسح مسافر
کے کیا ہے اور مقیم کے کتنی اور فرق خف کسقدر رافع ہے جواز مسح سے اور کسقدر نہیں رافع اور فرق دو خف
کا جمع کر کے مقدار رافع قرار دیا جاتا ہے یا فرق خف واحد کا پس اس رخصت میں تو زیادہ دشواری ہے
اور رفق نہیں تو جواب یہ ہے کہ شارع نے حکم رخصت واسطے رفق مومنین کے مع شرائط کر دیا پھر اگر کوئی
ناواقف ان احکام اور شرائط کو نجانے تو رخصت میں کسی معنی رفق جاتی نہ رہیگی اور ثانیاً اسلئے
کہ اول نماز کا آخر وقت اور دوسرے نماز کا اول ساتھ تحری اور تخمین صحیح کی ہر مسلمان معلوم کر سکتا ہے پس
ممکن ہے کہ حکم رخصت اوپر تحری اور تخمین کے مرتب ہو اور وہ جو محلی سے نقل کیا ہے کہ تخمین اوائل
اوقات اخص خواص کر سکتے ہیں اور عوام مسلمین کو رائے تخمین نہیں ہوتی انتہی سو ظاہر ہے اسلئے کہ

عوام مسلمین کو رای تخمین و تحری نہوتی تو صدہا حکم شرع رای و تخمین مسلمین پر مفوض اور مرتب نہوتی مثلاً جب
کسیکو نماز مین شک واقع ہو تو حکم ہی کہ تحری کرکے ظن غالب پر مبنی کرکے سجدہ سہو آخر صلوۃ مین کرلی کما رواہ
البخاری و مسلم فی حدیث عبد اللہ بن مسعود اذا شک احدکم فی صلوتہ فلیتحر الصواب فلیتم علیہ و
لیسجد سجدتین اور اسیطرح جب مصلی کو جہت قبلہ معلوم نہو اور کوئی بتانیوالا بھی میسر نہو تو تحری کرکی کعبہ
ظن پر بناکرے اور ایسی ہی اکثر مسائل مین غالب ظن اور اکبر رای مستلے بہ کی معتبر ہے پس اگر عوام مسلمین کے
لئے رای تخمین نہین تو یہہ احکام کیونکر صحیح ہونگے البتہ رای اجتہادی عوام مسلمین کو نہین ہوتی اور انہی حرج خاص
یعنے مجتہدین کے لئے ہوتی ہی ثالثاً اسلئے کہ یہہ کیونکر معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلعم نے جمع بین الصلوتین
واسطے ترخیص عوام کے فرمایا تہا جسقدر احادیث جمع صلوتین فی السفر کے صحاح وغیرہ سے منقول ہوئی
کسی سے یہہ امر ثابت نہین ہی کہ یہہ جمع صلوتین واسطے ترخیص عوام مسلمین کے ہی اگر کہا جاوے کہ حدیث عبد اللہ
بن عباس رض مین یہہ امر واقع ہی کہ فرمایا انہون نے کہ یہہ جمع بین الصلوتین واسطے کیا تاکہ امت کو حرج
واقع نہو اس سے یہہ معلوم ہوا کہ یہہ جمع رخصت ہی واسطے سب امت کی تو ہم کہین گے کہ یہہ قول ابن عباس رض
کا جمع حضر مین تھا نہ سفر مین اور عمل ظاہر اس حدیث پر متروک ہی بالاتفاق الا بتاویل جمع صوری یا عذر
مرض کے پس جمع سفر مین حکم حضر کیونکر جاری ہوگا خصوصاً بقول مولف معیار کہ جمع حضر کو جمع سفر
سے علیحدہ قرار دیکر قیاس احدہما علے الاخر کو محال جانتا ہی علاوہ یہہ کہ حدیث ابن عباس رض
بالاتفاق مأول ہوئی ساتھہ تاویل جمع صوری یا عذر مرض کے اور رخصت ہونا اسکا واسطے امت
کے مصرح ہوا تو پہر جمع صوری عوام مسلمین کے لئے رخصت ہوگئی اور احتمال تضیق تو مشیدہ صاحب
محلے کے بقول ابن عباس ساقط ہوگیا اگر کہا جاوے کہ فعل رسول اللہ صلعم کا واسطے اقتدای امت کی
تھا پس فعل رسول اللہ صلعم موجب ترخیص ہوا واسطے امت کی تو جواب یہہ ہے کہ جمیع عزائم و رخص
جنپر حضرت رسول اللہ صلعم واسطے عمل و اقتدای امت کی عمل فرماتی تھی انمین یہہ امر ضروری نہین
ہی کہ ہر عامی کو لیاقت اقتدا ہر فعل کی ہو پس جس کسیکو لیاقت عمل کرنے کی کسی فعل مخصوص پر
بسبب علمی وغیرہ کی نہوگی تو وہ شخص اقتدا اس فعل مین نہین کرسکتا رابعاً اسلئے کہ ابن عبد البر
وغیرہ معشر شافعیہ نے جو جمع صوری سفر کو ضیق سمجھکر جمع حقیقی کیطرف گئی بدانکہ احادیث جمع
سفر مین کہین یہہ مضمون نہین ہی کہ یہہ جمع سب عوام کی لئے رخصت ہی اور جمع حضر جو حدیث ابن عباس

مین راوی ہے اور اوسمین یہ امر مرسلہ مذکور ہے کہ یہ جمع بغیر خوف اور مطر کے تھا اور یہ اعلیٰ درجہ
مرتبہ کے ہے مگر وہاں پر ایک تاویل جمع صوری کی اختیار کی اب محل مورد النصوص ہے کہ اسمین نہیں ہے جمع سفر
مین علم کے تھی کیونکہ جاتی رہی تھی مسافر کہ شافعیہ حدیث جمع حضر مین جو جواب دیتے ہین وہی جواب ہم جمع
سفر مین دیتے ہین شافعیہ نے جمع حضر مین جواب دیا کہ یہ جمع محمول ہے عذر مرض وغیرہ پر پس ہم کہتے ہین
کہ احادیث جمع سفر علی تقدیر تسلیم جمع حقیقی کے محمول ہین اوپر عذر مرض اور ان کی مساوی کی پس تم ان احادیث
جمع سفر سے استدلال کرکے جواز جمع کیونکر دیتے ہو قال النووی ومنهم من قال هو محمول على الجمع بعذر المرض او
نحوه مما هو في معناه من الاعذار وهذا قول احمد بن حنبل والشافعي حسين من اصحابنا واختاره الخطابي
والروياني والمتولي من اصحابنا وهو المختار فتاويه الزم ساد سایر کہ جمع صوری کو رخصت قرار دیا واجب کسی نے
نہین کہا پس اگر بقول شافعیہ کے کسی کو اس رخصت پر عمل کرنا دشوار ہو تو جمع صوری نکالی پھر حرج اور مشقت
دہلی عوام کے کیونکر ہوا حرج تو جب ممکن تھا کہ جمع صوری کو واجب کہا جاتا قال الزيلعي والدليل على ما
قلنا ما رواه مسلم عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الظهر
والعصر والمغرب والعشاء بالمدينة في غير خوف ولا مطر قيل له ما اراد بذلك قال ان لا يحرج
امته وعنه انه قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر والعصر جميعا والمغرب والعشاء
جميعا في غير خوف ولا سفر ولا يرى الشافعي رضي الله عنه الجمع من غير عذر فكل جواب له عن هذا الحديث فهو
جوابنا عن كل ما يرويه في الجمع وهو غير صحيح على ما بينا ومن العجب ان ابا عمر وابن عبد البر انكرا ما قلنا
فقال ان الجمع للمسافر رخصة ولو كان الجمع على ما ذكروه من مراعاة آخر وقت الاول واول الثاني
لكان ذلك مضيقا واكثر حرجا من اتيان كل واحد منهما في وقتها لان وقت كل صلوة واسع ومراعاة
الممكن من مراعاة طرفي الوقتين وقال ايضا ان ذلك ليس بجمع اذا كان يأتي بكل واحد منهما في
وقتها ثم لما جاء الى حديث ابن عباس المخالف لمذهبه اوله بما اولناه وقال الرخصة في التأخير الى
آخر الوقت فقد اوله بما انكره على خصمه فقلنا اذا كان المقيم يترخص بالتأخير فالمسافر اولى على ان هذا
الانكار خرج منه عن سهو لان ما ذكر من الحرج انما يلزم لو كان تأخير الاولى الى آخر الوقت وتقديم الثانية
واجبا عليه ونحن لا نقول به وانما نقول له ان يقدم ويؤخر ان شاء رخصة فانتفى الحرج والله اعلم
انتہی پھر ایک دلیل مؤلف تنویر کی اس عبارت کہ مراد جمع سے احادیث جمع مسافر مین جمع صوری ہے یہ ہے کہ

فرمایا اللہ تعالی نی قرآن شریف مین اِنَّ الصَّلٰوۃَ کَانَتْ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ کِتٰبًا مَّوْقُوْتًا یعنے ہی نماز اوپر
مومنین کے مفروض موقت پس ہر نماز اپنی اپنی وقت مین ادا کرنا ضروری ہوگا اسلئی کہ مفروض اسیطور
پر ہے اور بھی فرمایا اللہ تعالی نے حَافِظُوْا عَلَی الصَّلَوَاتِ وَالصَّلٰوۃِ الْوُسْطٰی الآیہ اہل تفسیر اسکی معنی
یہہ کہتے ہین کہ محافظت کرو نمازونپر باینطور کہ ادا کرو ہر نماز کو اپنی اپنی وقت مین پس احادیث
جمع مسافر جو کچھہ کہ منقول ہوئی اور سوا اُسکی باآنکہ دلالت اونکی اوپر جمع حقیقی کے نہین ہی کما مر
مفصلا علی تقدیر تسلیم صحتہ و دلالتہ علی الجمع الحقیقی مخالف ہونگی ان نصوص قطعی قرآن شریف کی اور
احادیث مذکورہ اخبار آحاد اور ظنی ہین پس نصوص قطعیہ کو کسطرح اوٹھا سکین گے اور اسمضمونکو
تبع الشیخ الاسلام العینی وغیرہ بوضاحت و تفصیل بیانکیا اسکی جواب مین مؤلف معیار نے ادلہ اور
مقدمات مفصلہ سی اعراض کرکے خلاصہ کلام صاحب تنویر لیکر جواب باینطور دیا کہ اس آیت مین لفظ الصلوۃ
کا جو معرف باللام واقع ہی عام ہی اور لام داخلہ اوپر اوسکی واسطی استغراق کی ہی اور احادیث آحاد جو جمع
مسافر مین منقول ہین ہرچند کہ ظنی ہین مگر ہمارے نزدیک تخصیص عام کتاب کے ساتھہ اخبار آحاد کی درست ہے
پس صلوۃ مسافر جامع کے جو اپنی وقت مین شروع واقع ہوئی بلکہ دوسری نماز کی وقت مین متحقق ہوئی خارج
اور مخصوص ہی حکم آیہ مذکورہ سی اور تخصیص عام کتاب کی جسطرح ہمنی تجویز کی یہی مذہب جمہور علماء کا اور ائمہ اربعہ
سے یہی منقول ہی انتہی ملخص کلامہ جواب اسکا اولا یہہ ہے کہ مؤلف معیار پیشتر ثابت کر چکا ہی کہ اصل اور راجح لام
تعریف مین عہد ہی چنانچہ مبحث قلتین مین یہہ امر مفصلا گذر چکا پس لام داخلہ کو اوپر لفظ صلوۃ کی
آیہ کریمہ مین واسطی استغراق کے بلا وجہ و قرینہ کسطرح کہتا ہی اور اوپر عہد خارجی کے حرج ٹھہراتا ہی
اور ہرگاہ موافق تسلیم مؤلف معیار کے لام مذکور واسطی عہد کے ہوا تو پہر اوسمین عموم ہی نہوگا
تخصیص جو متفرع ہی عموم پر کیونکر ثابت ہوگی چنانچہ وہ عبارت توضیح جو مؤلف معیار نی نقل
کی ہی اوسمین یہہ قید مذکور ہی کہ عموم کی لئی وہ لام ہوتا ہی جسمین عہد نہو کما قال ومن الفاظ العام
المعرف باللام اذا لم یکن معہودا انتہی وقال فی مسلم الثبوت وشرحہ واسم الجنس کذلک حیث
لا عہد فان العہد مقدم علی الاستغراق انتہی پس اب ہمکو اگرچہ اور جواب دینے کی حاجت نہین اسلئے
کہ مبنی کلام مؤلف معیار کا اسی پر تہا کہ لفظ صلوۃ کو عام قرار دیا پہر اوسمین اخبار آحاد
سی تخصیص جاری کی اور جب عموم اُسکا اُٹھہ گیا تو حکایت تخصیص بیکار ہوگئی لیکن چونکہ مؤلف

اس جگہ بہی مؤلف معیار مین تناقض واقع ہوا اور مؤلف مذکور اپنی سابق قول کو فراموش کر بیٹھا کہ لکھا فرمب دینی ۱۲

مذکور کو اس محل میں شغف اور دعوی بہت ہی اور اسی مدعا کو عربی زبان میں بطور ایت ذکر
کیا ہے لہذا الباطل لا یلیہ خواہ الباطل اور بھی جواب دیے جاتے ہیں ثانیاً یہ کہ عام نزدیک علماء محققین
کے وہ لفظ ہے جو مستغرق ہو جمیع افراد مفہوم واحد کو خواہ وہ مفہوم اس لفظ کا ہو یا مضاف الیہ اس کا
کما قال فی التلویح المعتبر فی العام عند فخر الاسلام وبعض المشائخ رحمہم اللہ تعالی ہو انتظام جمیع من
المسمیات باعتبار امر مشترک فیہ سواء کان ہذا الاستغراق ام لا فالجمع المنکر عام عندہم سواء کان مستغرقا
اولا والمصنف لا یشترط الاستغراق علی ما ہو اختیار المحققین فالجمع المنکر یکون واسطۃ بین العام
والخاص انتہی وقال فی موضع آخر ان الدلالۃ علی الاستغراق شرط فیہ ای فی العام انتہی وقال
الآمدی من ان فیہ العام لفظ یستغرق ما یصلح لہ بوضع واحد وقال ابو الفتح البندادی فی کتاب الامر
الاسم المفرد اذا اتصل بہ الالف واللام کالدرہم والدینار دل علی الاستغراق انتہی وقال فی
مسلم الثبوت وشرحہ لبحر العلوم قال ابو الحسین البصری فی تفسیر العام العام اللفظ المستغرق
لما یصلح لہ وزاد فی المنہاج بوضع واحد انتہی ثم قال بحر العلوم واعلم ان صاحب الشیخ ابن الہمام
بان العام ما دل علی استغراق افراد مفہومہ واحد آصوب من تعریف ابی الحسین فانہ غیر جامع
للفظ کل وجمیع فانہما لا یستغرقان لما یصلحان لہ من الافراد بل لافراد اضیفا الیہ والمراد
بالاستغراق اعم من استغراق الاجتماع والانفراد انتہی جب یہ امر ثابت ہوا کہ عام میں استغراق افراد
کا شرط ہے بر مذہب محققین حنفیہ بلکہ شافعیہ کے بھی پس کہا جاتا ہے کہ آیہ کریمہ ان الصلوۃ کانت علی
المؤمنین کتابا موقوتا کے معنی یہ ہیں کہ نماز اوپر مومنین کے مفروض معین ہے کہ نکالنا اسکا اپنے
اوقات سے جائز نہیں قال الزمخشری فی الکشاف ان الصلوۃ کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا محدودا
باوقاتہا لا یجوز اخراجہا عن اوقاتہا انتہی وقال صاحب التفسیر المظہری محدودا بالاوقات لا یجوز اخراجہا
ما امکن انتہی وہکذا فی النیشاپوری والبیضاوی وغیرہ من التفاسیر پس اس تقدیر پر اگر الف لام کو واسطے استغراق
کے قرار دیکر لفظ الصلوۃ کو عام کہا جاوے تو معنی یہ ہونگے کہ جسقدر افراد صلوۃ کے ہیں خواہ فرض ہوں
یا واجب سنت ہوں یا نفل مستحب و مباح ہوں یا مکروہ سب اوپر مومنین کے مفروض موقت ہیں کہ نکالنا
کسی فرد کا وقت معین اسکی سے جائز نہیں اور یہ امر بدیہی البطلان ہے کہ نمازیں مسنون اور نوافل اور
مکروہ وغیرہ سب مومنین پر فرض ہو جائیں اور سب کے واسطے اوقات معینہ قرار پائیں پس صلوۃ کو آیہ کریمہ میں

عام کیونکر کہہ سکین گے اور وہ جو مؤلف معیار نے نماز فجر و ظہر و عصر و مغرب و عشا کو افراد نماز مین سے ذکر کر کے
تقریر عموم کی ہی ثبوت عموم کے لیے کافی نہین اسلیے کہ یہہ مذکورات بعض ہین افراد صلوۃ کی فقط انکی لینے سے
عموم متحقق نہین ہو سکتا جب تک استغراق جمیع افراد کا نہو پھر تخصیص اسکی جو مرتب تھی عموم پر کیسی صحیح ہوگی بلکہ
حق یہہ ہے کہ لام داخلہ اوپر لفظ صلوۃ کی واسطے عہد کے ہی اور اشارہ ہی اس سے طرف اس صلوۃ مفروضہ کے
جسکا پہلے آیات متعددہ مین مثل وَاِذَا كُنْتَ فِيْهِمْ فَاَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلٰوةَ الآیہ اور وَاِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلٰوةَ
فَاذْكُرُوا اللّٰهَ قِيَامًا وَّقُعُوْدًا الآیہ کے ہو چکا ہی پس معنی آیہ کریمہ کے یہہ ہوئے کہ صلوۃ مفروضہ معینہ جسکا
ذکر پہلے ہو چکا اوپر مومنین کے مفروض موقت ہی کہ اخراج اسکا اوقات معینہ اسکی سے جائز نہین پھر
اخبار اس حکم صلوۃ مفروضہ کو حق مسافرین ساتھہ اخبار آحاد کے اٹھا دینا نسخ ہوگا قرآن کا اور
نسخ قرآن ساتھہ اخبار آحاد کے نزدیک حنفیہ کے بلکہ نزدیک امام شافعی اور محققین اہل مذہب انکے کی اصلا
درست نہین یہانتک کہ نزدیک امام شافعی کے تو حدیث متواتر اور مشہور سے بھی نسخ کتاب صحیح نہین
قال فی مسلم الثبوت یجوز نسخ الکتاب بالسنۃ خلافا للشافعی قطعا انتہی وقال فی التوضیح اما الناسخ فہو الکتاب
او السنۃ لا القیاس ولا الاجماع فیکون اربعۃ اقسام نسخ الکتاب بالکتاب او السنۃ بالسنۃ او الکتاب
بالسنۃ او بالعکس وقال الشافعی رحمہ اللہ تعالی بفساد الاخیرین انتہی مختصرا وقال فی کتاب الوصول نقل عن
الشافعی رضی اللہ عنہ انہ قال نسخ الکتاب بالسنۃ ممتنع انتہی وقال الآمدی فی الاحکام الاکثر علی جواز نسخ
الکتاب بالسنۃ وبالعکس وللشافعی قول بخلافہما انتہی اور بعض شافعیہ اپنے امام کا مذہب چھوڑ کر جو نسخ کتاب
ساتھہ سنت کی تجویز کرتے ہین تو سنت متواترہ سے نہ اخبار آحاد سے بلکہ اخبار آحاد سے تو سنت متواترہ
کا بھی نسخ نہین کر سکتے کما قال فی کتاب الوصول لا یجوز نسخ ما ثبت بالقرآن والسنۃ المتواترۃ باخبار الآحاد
انتہی اور نزدیک حنفیہ کے اسواسطے کہ کہا مسلم الثبوت مین واستدل بان لا وصیۃ لوارث نسخ الوصیۃ
للوالدین والاقربین واعترض بانہ من الآحاد فلا یجوز اتفاقا انتہی پھر مؤلف معیار نے جو اس مبحث کو بطوالت
تمام زبان عربی مین ذکر کیا ہی اسکا جواب ہم بھی عربی بولی مین دیتے ہین اسلیے کہ اردو مین جواب دینا واسطے
تفہیم عوام مومنین کے تھا وہ تو مفصلا ہو چکا قولہ فاعلم ان لنا دلیلین علی الجواز الاول ما قال الفاضل
المحقق فی التنقیح ہو ان عام الکتاب قطعی الثبوت ظنی الدلالۃ وخاص الخبر بالعکس فتساویا فوجب الجمع فی المسلم تبعا
للتحریر یرد علیہ مع اعتنائہ علی ظنیۃ الدلالۃ ان قطعیۃ دلالۃ الخبر ضعیف لضعف ثبوتہ لان الدلالۃ فرع

الثبوت بحدوث قطعية الكتاب خبر مساواة اذا قال خبره قطعية دلالة الخبر بحيث ان ثبت ثبت مدلوله لا ينافي ضعف
ثبوته فيجوز فثبت المساواة انتهى قلت وبالله سبحانه التوفيق ان حديث تخصيص عموم الكتاب باخبار الآحاد وسنة
الرسول ص وما اقتضاه من قبل ان نقد الصلوة في الدار ليس لعام بل لا يكون عموم ثم قال الكرخي بجواز تخصيصه
بناء على الفاسد كنا قطعنا النظر من تحريم عمومه وقطعنا نزله ان اصل الجواب بمنع قطعية دلالة عام لفظ
مطلقا كما سيجيء لكن صاحب التحرير لما نزل واجاب بمنع قطعية دلالة الخبر بمعنى ثبوته فتقتضي اثره ونقول توضيحه ان
دلالة الدال ضعيفة لدال قطعية الدلالة فما لم يكن الموقوف قطعيا لم يكن قطعية ضعيفة مثلا اذا قيل ان جماعة يدل
قطعا على ثبوت القيام لزيد فلا بد له لدلالة القطعية ان يتحقق هذه الجملة في الواقع قطعا واذا وقع الشك
في تحقيقها الواقعي فكيف يدل قطعا على ثبوت القيام له فالخبر انما يثبت الحكم الشرعي من حيث كونه خبر الرسول
لا من حيث كونه كلاما والا على المعنى كما هو الظاهر فدلالة الخبر على الحكم الشرعي قطعا لا يكون الا بكونه خبرا قطعا
لا وقع الشبهة في كونه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم وقع الشبهة في اثبات الحكم الشرعي وما قال القنه ارشي ان قطعية
دلالة الخبر بمعنى ان ثبت ثبت مدلوله لا ينافي ضعف ثبوته انتهى مما لا يفهم لان القطعية بهذا المعنى راجعة الى مدلولات
الالفاظ متوقفة على ثبوت الدال وليست هي متحققة فيه فضلا عن كونها قطعيا مع ان القطعية بهذا المعنى موجودة
في الموضوعات والمناكير والشواذ وغيرها مما لا يثبت الحكم الشرعي اصلا فكيف يجدي القطعية بالمعنى المذكور
الذي يوجد في افراد ما لا يثبت به الحكم الشرعي ايضا فضلا وتوضيحه ان مدلول خبر الرسول صلى الله عليه وسلم الاحكام
الشرعية من حيث انه خبر الرسول صلعم فلما كان ثبوته متوقفا على ثبوت الخبر الدال عليه من جهة انه خبر الرسول صلعم
فانتفاء ثبوت الخبر بالحيثية التي ذكرت انتفاء الثبوت فالخبر الدال عليه المروي بطريق الآحاد ليس بثابت بالفعل
قطعا فالمدلول لا يكون ثابتا بالفعل قطعا ولا يجدي افادة لفظ الخبر المعنى المدلول عليه قطعا لان كونه حكما شرعيا
واجب العمل ليس من تلك الحيثية بل من حيث كونه خبر الرسول الصادق صلى الله عليه وسلم فالشبهة في كونه خبر
الرسول شبهة في اثبات الحكم الشرعي قطعا فالقطعية بمعنى ان ثبت ثبت مدلوله لا ينفعه ولا تنكره والقطعية بمعنى
ان الخبر بالفعل يثبت الحكم الشرعي قطعا التي فيها الكلام لم يثبت بكلامه هذا **قوله** اقول بناء هذا الدليل على قضية
دلالة العام من الكتاب وهو المذهب المنصور المتفق عليه الجمهور وجهه ان كل عام يحتمل التخصيص انتهى قلنا كون
العام ظني الدلالة ليس مبنيا بنفسه ولا مثبتا بالبرهان ولا مختار المحققين من اهل الاصول قال في بديع الاصول
العام موجب للعلم في مدلوله كالخاص الا فيما لا يحتمل الا جزاء على عمومه بعد قبول المحل فهو كالمجمل بحيث التوقف

ليظهر المراد خلافاً للشافعي في ايجابه للظن حتى انه ينسخ الخاص عندنا ولا يخص بخبر الواحد ولا بالقياس حتى لا يكون
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب تخصيصاً لا فاقرؤا ما تيسر من القرآن انتهى مختصراً وقال الآمدي من الشافعية في الاحكام
يستدل بالعام ما لم يظهر المخصص خلافاً لابن سريج او حتى يطلبه اولا كنا لو وجب طلبه لامتنع عن الخطاء واللازم
منتف قال عارض دلالة احتمال التخصيص قلنا الاصل نفيه انتهى وقال في المسلم موجب العام قطعي فلا يجوز تخصيصه
بخبر الواحد ولا بالقياس قال بحر العلوم في شرحه اعلم ان القطعي قد يطلق ويراد به ما لا يحتمل الخلاف اصلاً لا يجوزه
العقل ولو مرجوحاً ضعيفاً وقد يراد به ما لا يحتمل الخلاف احتمالاً ناشياً عن دليل وان احتمل احتمالاً ما ويشترك كلا المعنيين في
انه لا يخطر بالبال الخلاف اصلاً ولا يحتمله عند اهل اللسان ويفترقان في انه لو تصور الخلاف لما جوزه العقل في الاول اصلاً وجوزه
في الثاني تجويزاً عقلياً ويعده اهل المحاورات كلا احتمال ولا يعتبرونه في المحاورة اصلاً والمراد وههنا المعنى الثاني فالعام عندنا يدل على
العموم ولا يحتمل الخصوص احتمالاً يعد في المحاورات احتمالاً بل ينسب الهاها مبدأه الى السخافة وهذا كالخاص
بعينه فلا يجوز تخصيصه اذا وقع في الكتاب بخبر الواحد لكونه ظني الثبوت ولا بالقياس لكونه ظني الدلالة ولذا
لم يجوزوا تخصيص قوله تعالى لا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه بقوله صلى الله عليه وسلم المؤمن يذبح على
اسم الله تعالى سمى او لم يسم ولا بالقياس على الناسي قال العيني في شرح الهداية قد صح الحديث
بهذا المؤمن يذبح على اسم الله تعالى سمى او لم يسم ما لم يتعمد والاكثر من الشافعية والمالكية وبعض منا كالامام
علم الهدى الشيخ ابي منصور الماتريدي على انه ظني محتمل للخصوص احتمالاً صحيحاً عرفاً ناشياً عن دليل فيجوز تخصيصه
وان كان في الكتاب بخبر الواحد والقياس لنا انه موضوع للعموم قطعاً للدلائل القطعية التي مرت فهي اي
العموم مدلول له وثابت به قطعاً لان اللفظ لا يحتمل غير الموضوع له كالخاص الا بدليل صارف عنه انتهى وما
نقل المؤلف من التلويح ان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع فيه كثيراً بمعنى ان العام لا يخلو عنه الا قليلاً
بمعونة القرائن انتهى ومراده ان العام لاحتماله التخصيص غالباً يكون ظني الدلالة اجاب عنه بحر العلوم بان
من ضرورات العربية ان اللفظ المجرد عن القرينة الصارفة الظاهرة يتبادر منه الموضوع له ولا يحتمل غيره في
العرف والمحاورة ومن اراد منه غير الموضوع له ينسب الى المكر والدهاء وكثرة وقوع التخصيص بالانواع المختلفة
حسب اقتضاء القرائن الصارفة لا يورث الاحتمال في العام المجرد اصلاً والكلام ههنا فيه فلا مجال للاحتمال
كالخاص انتهى وما نقل عن البعض من انا لا نسلم ان التخصيص الذي يورث الشبهة شائع بل هو في غاية القلة
لانه انما يكون بكلام مستقل انتهى واورد في جوابه كلام صاحب التلويح فما رضينا به حتى نبينه ونرد الجواب المنقول

من التسويج ما نقل من حجية قطعية العام اولا من ان لفظ العام موضوع للعموم قطعا وهو لازم له عند
الاطلاق ومدلول له كالخاص الا بدليل وثانيا انه لو جاز ارادة البعض بلا قرينة لارتفع الامان من التعبد
والشرع انتهى ثم اجاب عن الاول بالنسبة الى بحر العلوم بانا سلمنا وضع اللفظ للعموم سلمنا دلالته
العموم حين اطلاقه كما هو مقتضى اللزوم منهما لكنا لا نسلم قطعية الدلالة على المدلول لقيام ما هو شيوع
التخصيص واحتمال المخصص وهذا لا ينافي اللزوم بين الدال والمدلول ولم يلزم الانفكاك بينهما لو سلمنا
الدلالة على العموم انتهى فتفطن عليك ما ذكر ان الدليل الاول وكذا الثاني من حجية قطعية العام تام
لا غبار عليه وقد تلقاه العلامة بحر العلوم وغيره من المحققين بالقبول وتشييد اركانه وما ذكره المؤلف في
جوابه بالنسبة الى بحر العلوم فهو مذكور في كلامه توضيحا للاعتراض الذي ذكره صاحب التسويج ثم رد بحر العلوم
بما مر آنفا ونفسه وانه يرد عليه ان ثبوت المدلول للفظ قطعا مطلقا ممنوع وانما ثبت لو لم يحتمل الالتفات
عنه بدليل وهنا قد دل كثرة التخصيص حتى صار ما من عام الا وقد خص منه البعض مثلا على ان احتمال
التخصيص قائم في كل عام عام وان اريد ان الدلالة على العموم لازمة قطعا فلا كلام فيه انما الكلام في
الارادة وليست لازمة قطعا للكثرة المذكورة والجواب عنه ان من ضروريات العربية الى آخر ما نقلناه
سابقا ثم قال لو كان الكثرة قرينة للتخصيص لما صح ارادة العموم اصلا وهذا خلاف ما يكم البقاء انتهى
لما اجاب المؤلف عن الدليل الثاني بان الظاهر يجب العمل به فلا يرتفع الامان اي يحكم على الفهم من
العام ظاهرا بلا توقف ويحكم مثلا بجميع عبيده من قال كل عبيدي فهو حر فكيف يرتفع الامان بل يرتفع
الامان اذا تمسكنا ولا دليل وقرينة انتهى فكلام لا محصل له لان مراد المستدل ان العام المجرد عن القرينة
الذي كلامنا فيه ان جعل ممثلا للخصوص بقرينة شيوع التخصيص في العمومات لا يرتفع الامان في كل لفظ
عاما كان او خاصا لان شيوع التخصيص كما جعل قرينة لتخصيص العام كذلك شيوع الاستعارة وغيره
كلام الفصحاء يصلح قرينة لعدم ارادة الموضوع له في الخاص ولما احتمل العام والخاص معنى غير الموضوع له فلا يفيد
الكلام المشتمل عليهما معنى بالتعيين ليس غرض المستدل ان العام المنضم المحتمل للتخصيص لا يجب العمل
به حتى اشتبه الجيش جعله جوابا للكلام قال في السلم وشرحه لبحر العلوم لو جاز ارادة البعض بلا دليل لارتفع
الامان من التعبد والشرع ولزم التلبيس واجيب بمنع الملازمة والتلبيس والنقض بجب العمل به فلا يرتفع الامان
لانه مفيد الظن وهذا الجواب ليس بشيء فان المقصود هو انه لو اعتبر عرفا ومحاورة احتمال ارادة البعض وهو

غير الموضوع له ارتفع الامان في كل لفظ عاما كان او خاصا لان الكل سواسية في احتمال ارادة غير
الموضوع له فان الامن عن احتمال الغير لم يكن الا انتفاء القرينة ولم تمنع فلا يصدق بعقد وفسخ ووعد
ووعيد وخبر وانشاء رأى استحالة وقوع هذا وليس مقصود المستدل ارتفاع الامان بعدم صحة العمل حتى
يجاب بان العمل واجب بالظن وقد سد دنا طريق الهرب الى غلبة وقوع التخصيص فتذكر الظانون قالوا
في الاستدلال كل عام يحتمل التخصيص احتمالا ناشيا عن الدليل فانه شائع كثير حتى وقع المثل المذكور فيسري
الاحتمال في كل عام عام ولهذا يؤكد بكل واجمعين ولولا الاحتمال لما احتيج الى التاكيد قلنا اولا ان الدليل
جار في الخاص ايضا لان الاستعارة شائعة كثيرة في خاص خاص واقع في اشعار العرب وكلام البلغاء
حتى وقع المثل ان الشعر كذب ويعيب الشعراء الفصحاء شعرا خاليا عنها فيحتمل كل خاص خاص واقع في
محاورة البلغاء التجوز وكثرته دليل عليه فما هو جوابكم فهو جوابنا ثانيا انه ان اراد بكثرة وقوع التخصيص
كثرة وقوع تخصيص معين بحيث يتبادر من غير قرينة ويلتفت اليه كالمجاز المتعارف فلا نسلم كثرة الوقوع
كيف ولو كان كذلك لوجب التخصيص لا انه يحتمل وليس هذا اقل القليل فضلا عن الكثرة وان اراد وقوع
انواع التخصيص بانواع القرائن بحيث يكون العام في استعمال مخصوصا ببعض افراده وفي استعمال آخر ببعض
آخر وهكذا فمسلم لكن لا يلزم منه احتمال التخصيص في العام المجرد عن القرينة والكلام فيه انتهى فالحق ان
القول بظنية العام المجرد عن القرينة لاحتماله التخصيص مستبعد جدا عن فهم الفطين وهادم لاساس تحقيق
المحققين قال والدليل الثاني ان الصحابة خصصوا واحل لكم ما وراء ذلكم بلا تنكح المرأة على عمتها ولا على
خالتها ويوصيكم الله في اولادكم بلا يرث القاتل ولا يتوارث اهل الملتين ونحن معاشر الانبياء لا نرث
ولا نورث فالجواب اولا ان الاحاديث المذكورة التي جعلتموها من اخبار الآحاد قلتم ان الصحابة
رضي الله تعالى عنهم خصصوا بها الآيات ليست من اخبار الآحاد بالنسبة الى الصحابة المخصصين فان
الظاهر من حالهم انهم سمعوها من في رسول الله صلعم فتكون تلك الاحاديث في حقهم مقطوعا بها لا من
اخبار الآحاد وان كان بالنسبة الى غير السامعين من اخبار الآحاد قال العلامة التفتازاني في شرح
العقائد النسفية ما حاصله ان العلم الحاصل بما سمع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم يضاهي العلم
الذي حصل بالمتواتر الا ترى ان الصحابة المجتهدين كما تردوا في صحة الخبر ما قبلوه في مقابلة النص
القرآني بل في مقابلة السنة القطعية كما نقل عن عمر رضي الله تعالى عنه انه رد حديث فاطمة بنت

نفيس بين قالت انما طلقني زوجها البتة فخاصمته الى رسول الله صلى الله عليه وسلم في السكنى والنفقة
قالت فلم يجعل لها سكنى ولا نفقة ثم في مقابلة وأسكنوهن من حيث سكنتم لا يراب في صحة دلالة
وشرك كتاب ربنا وسنة نبينا صلى الله عليه وسلم بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت وثانيا ان
الاخبار المذكورة تلقته جميع الصحابة بالقبول واجمعوا على العمل بها ولم ينقل عن واحد منهم انكار احاديث
مشهورة وان كانت اولا من اخبار الآحاد وهذا القدر يكفي للشهرة لان معناه ان الخبر كان في القرن
الاول من اخبار الآحاد ثم تلقاه الجميع بالقبول بحيث لا يمكن تواطؤهم على الكذب وهذا المعنى حاصل في الاخبار
المذكورة لان كل من اراد العمل بها من المجتهدين وجد غيره موافقا له في قبول القبول فصار العلم
الحاصل به يقينا وهو المعنى بالشهرة عند الاصوليين وهو المراد بقول صاحب المسلم ان تلك الاحاديث
مشهورة اجمعهم على العمل بها فبلغت قوة فيزاد بها على الكتاب فسقط ما قال المؤلف معترضا على صاحب
المسلم الظاهر انه استثنى الشهرة بها من اجماعهم على العمل بها فلا نسلم صحة استنباطه اذ الشهرة بعد الاجماع
على العمل والاجماع بعد التخصيص الخ لان الشهرة فيها ظاهرة من نقل جميع الصحابة وقبولهم من غير نكير غير
مستبعد من اجماعهم فالاجماع بعد ظهور الشهرة ولو سلم فالمراد بالاجماع العزم على العمل بالحديث في
مقابلة النص القرآني بجعله مخصصا اياه فلا يكون بعد التخصيص بل معه وان عرفنا بعلمهم الخبر مشهورة باجماعهم
وقال ان الشهرة بعد الاجماع والاجماع بعد التخصيص ففيه انه ان اراد ان معرفة الشهرة بعد الاجماع
فمسلم ولا يضرنا كما مر وان اراد ان تحقق الشهرة بعد الاجماع فممنوع بل لا يكاد يصح لان الشهرة
تحققت بنقلهم جميعا وقبولهم من غير نكير لا بالاجماع واتى دليل اول على تقدم الشهرة على الاجماع من
قبولهم الحديث وقبولهم من غير نكير على ان الكلام فيها خرج مخرج المنع فلا علينا ان نقيم عليها البرهان
بل البرهان على من يدعي تخصيص نص الكتاب بخبر الواحد والمانع يكفي احتمال الشهرة وثانيا عن الاول انا لا
نسلم ان حديث لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها مخصص لنص احل لكم ما وراء ذلكم حرمة
العمة والخالة على المرأة وانما ثبت بدلالة نص وان تجمعوا بين الاختين فان المراد بها حرمة الجمع
بين المحارم فلم يدخل عمة المرأة ولا خالتها في احل لكم ما وراء ذلكم والحديث المذكور مؤيد لمفهوم دلالة
النص وعن الثاني ان تخصيص حديث لا يرث القاتل ولا يتوارث اهل الملتين ونحن معاشر الانبياء لا نرث
ولا نورث بنص يحكم الله في اولادكم ممنوع بل مخصصها دلالة لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء

فان الميراث من باب الولاية وحديث لا يتوارث اهل الملتين مبين له ثم جاز تخصيصها باخبار الآحاد
ايضا وعوى تخصيصه بالحديث نحن معاشر الانبياء الخ شيء آخر سيجيء في كلام بحر العلوم حيث قال قالوا
ثانيا الصحابة خصوا عام الكتاب وهو احل لكم ما وراء ذلكم بالسنة المرويّة بها لا خالتها رواه مسلم عن
ابي هريرة وفيه نوع خفاء فان عموم هذه الآية في ما وراء المحرمات المذكورة سابقا ومنها الاخت على الاخت
ويفهم من مفهومها الموافق حرمة الجمع بين المحارم فلم يدخل العمة على بنت اخيها فيما وراء ذلكم فلا يكون مخصصا
بل الحديث الشريف لاحكام ما دل عليه قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين بالدلالة فافهم وخصصوا قوله تعالى
يوصيكم الله في اولادكم بلا يرث القاتل رواه الترمذي عن ابي هريرة مرفوعا ولفظ القاتل لا يرث
ولا يتوارث اهل الملتين رواه ابو داود وابن ماجة مع زيادة وفيه ان التخصيص حقيقة لا يتخذ المؤمنون
الكافرين اولياء لان الميراث من باب الولاية فالحديث لاحكام الآية وخصصوا تلك الآية بقوله صلى الله عليه
وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث وفيه ان عموم الاولاد في اولاد المخاطبين وهم الامة ورسول الله صلى
الله عليه وسلم ليس مخاطبا بها وما تقدم من ان الرسول داخل في العموم فاذا كانت الصيغة عامة
لغة واجمع وهو كم ليس من صيغ العموم فانفلت سيدة النساء فاطمة رضي الله تعالى عنها فهمت من هذه الآية
العموم حتى سألت الميراث قلت لعل فهمها بقياس اولاده صلى الله عليه وسلم على اولاد الامة بسرده الخليفة
بابداء معارضة النص ثم لو سلم العموم فليس هذا من الباب في شيء فان تخصيص خليفة رسول الله صلى
الله عليه وسلم انما كان لانه كان قطعيا عنده مثل قطعية الكتاب فانه سمع مشافهة فالقطع فيه فوق القطع من
المتواترات انتهى تحقق ان دعوى تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد قبل تخصيصه بقطعي آخر لقول لا يصغى اليه وان ما
نقل من ادلة النافين من ان العام من الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني فكيف يسقط حكمه وانى ينسخه ولو في
البعض انتهى تام لا غبار عليه ولا يقتضي بدعوى ظنية العام لانها استحالت الوضع واللغة وقد ثبتت قطعيته بدلائل
واضحة لا يجوم حوله الشك كما تقرر منا وكذلك ما نقل من ادلتهم ان عمر رضي الله تعالى عنه رد حديث
فاطمة بنت قيس انه عليه السلام لم يجعل لها السكنى والنفقة لما كان مخصصا لقوله تعالى اسكنوهن من حيث
سكنتم وقال كيف نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري احفظت ام كذبت انتهى صحيح
لا يتخلف عنه المدعى الا ان عدم قبوله اياه الا احتمال كذبها وهو بعيد من شأن الصحابة او لاحتمال نقصه ضبطه
وهو المتعين عند المؤلف وفيه المدعى الا ان احتمال نقصه الضبط ناشئ من كونه من اخبار الآحاد فانه

سوالی حجیج لتواتره او اشتهاره لم یتحمل تقصد التقیید فما کان من هذا الباب آحادا و تحقق انه بیان له رد
فانه لم یقبل التقیید دلیلا اقول من قال ان خبر الواحد العدل یفید الیقین کما فی شرح التنقیح
للتفتازانی فالرد وقال بعضهم لیتمیل لانه کونه خبر الواحد وما استدل به النافون بحدیث
اذا روی لکم عنی حدیث فاعرضوه علی کتاب الله الخ مما اتفق ائمته من الموضوعات کما ثبت فی محله ان الزیادة
الدلیل لو کان الحدیث الدال علی لیتمیل الثبوت القطعی یکیف اذا اثبت حجیته بعد حجیة ولتضافرت الوجوه وصحت الحجة
جو یہ کہا ہے کہ اگر ہم یہ بھی مان لین کہ ہر عام قطعی نہین ہوتا بلکہ وہ عام جسکی اگر تخصیص ہو چکی ہے وہ
ظنی ہوتا ہے اور اس کی تخصیص خبر واحد سے درست ہے تو ہر عام کی تو یہی ہمارا مدعا ثابت ہے اس لئے کہ یہ
عام جس مین گفتگو ہے پہلے اگر یہ احادیث جمع عرفات اور مزدلفہ سے تخصیص پاچکا ہے اور یہ قاعدہ
اجماعی ہے کہ جب ایک دفعہ کوئی عام مخصص ہوجائے تو بالاتفاق ظنی الدلالة ہوجاتا ہے اور تخصیص اس کی خبر
واحد بلکہ قیاس سے بھی درست ہے الخ اسکا جواب یہ ہے کہ ان الصلوٰة کا آیہ کریمہ مین عام ہی نہین بلکہ احادیث
جمع عرفات و مزدلفہ سے اسکو مخصص ماننا اور جمع سفر سے اس کی تخصیص کرنا کیون اگر صحیح ہو وہ
تو لفظ خاص ہے اور لام العہد او مراد اس کی واسطے عہد خارجی کے ہے اور مراد اس سے صلوٰة منذورہ مذکورہ
سابق ہے کما مر مفصلا البتہ احادیث جمع عرفات و مزدلفہ سے اگر وہ متواتر یا مشاہیر ہون تو نسخ اسکا بعض افراد مین
ہوسکتا ہے اور نسخ بعض افراد خاص سے ظنیت اس خاص کی افراد باقیہ مین ثابت نہین ہوتے پھر علی التسلیم عموم
ہم کہتے ہین کہ احادیث بجہت تاخر کے مخصص تو مذکور نہین ہوسکتی اس لئے کہ تاخیر مخصص جائز نہین اور
یہ کہنا مولف کا کہ عدم جواز تاخیر مخصص پر حنفیون کے کوئی برہان نہین ہے سوا اس کی کہ تاخیر مخصص
مین تجہیل لازم آتی ہے اور جواب اس کا پہلے عبارتین ہو چکا ہی انتہی سمجھنے ہی کا اس لئے کہ عدم
جواز تاخیر مخصص پر براہین قطعیہ موجود ہین منجملہ اون کی لزوم تجہیل ہے اور کہین پر کلام سابق مولف معیار
مین جواب اسکا نہین کذا قال فی مسلم الثبوت وشرحه لبحر العلوم لا یجوز تاخیر المخصص عندنا فالشافعیة
لنا ان العام قبل التخصیص لیفید ارادة الکل لانه لفظ مستعمل مجرد عن القرینة فیتبادر منه الموضوع
له فالتاخیر ای تاخیر المخصص تجهیل للمکلف فانه یعتقد العموم ویعمل من غیر ان یکون مرادا وهذا کالکذب
ویسمی بیع الصبی ان خلاف المراد مرادا وهو اغواء لا هدایة ونقض الآمدی بتاخیر الناسخ فانه
یجوز اتفاقا مع انه تجهیل المکلف عن قصد البقاء وکذا یجاب بان ثمة وجب العمل الی ان یجیء الناسخ

فلا تجهيل فان المكلف يعتقد انه حكم الله تعالى ان لا نسخ ليتعين الى ورود الناسخ بخلاف المخصص فانه يفيد ان العموم غير مراد من الاصل فلو ورد العام بدونه اعتقد وجوب اعتقاده ليس حكما الهيا والعمل به وهو تجهيل بالجهل المركب اغوار واضلال اقول قد يجاب بان الدوام قطعا ليس بالصيغة هناك فان الصيغة ساكتة عن بقاء الحكم فلا تجهيل من الشارع بخلاف الكل في العام فانه مدلول اللفظ فالصيغة مع اقتران المخصص تدل عليه وهو غير مراد فالجهل انما نشأ من انزال هذا الكلام فلزم التجهيل منه وهو مستحيل انتهى مع بعض الاختصار علاوه يه كه تخصيص عام كتاب كے اتحاد جمع سفر سے تو مبنی اسپر ہے کہ مراد جمع سفر سے جمع حقیقی ہو اور جب احادیث مذکورہ محتمل ہوئی جمع صوری کی کا مس دعوے تخصیص عام کتاب ساتھ اسکی سزاوار ہے بنا دے پہر ایک دلیل اوپر جمع صوری کے یہہ ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے واسطے ابی ذر رضی اللہ تعالی عنہ کے کہ کیا حال ہوگا تیرا جسوقت امرا نمازوں کو فوت کرینگے اور تاخیر کرینگے انہوں نے عرض کیا آپ مجکو کیا امر فرماتے ہیں فرمایا تو نماز وقت میں ادا کیجو کما فی مسلم پس اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ہر نماز اپنے وقت میں ادا کرنا واجب ہے اسکے جواب میں جو مؤلف معیار کہتا ہے احادیث میں وہی جواب ہے جو آیہ مذکورہ میں ہے انتہی راقم الحروف کہتا ہے کہ آیہ کریمہ کے جواب میں جو مؤلف معیار نے غلطیاں کی ہیں وہی غلطیاں اس حدیث کی جواب میں ہیں پس جسطرح کلام سابق سے حجیت آیہ کریمہ کی پایہ ثبوت کو پہنچی اسیطرح حجیت اس حدیث کی ثابت ہے اور وہ جو صاحب تنویر نے کہا ہے کہ احادیث جمع سفر اور احادیث عدم جواز جمع سفر ادنی مرتبہ یہہ ہے کہ متعارض ہونگی اور ایسی صورت میں قاعدہ اہل اصول کا یہہ ہے کہ دونوں کو ساقط کر دیتے ہیں پس جب احادیث جمع اور عدم جمع دونوں کی حجیت ساقط ہوئی تو ہماری واسطے حجیت آیہ کریمہ سالم رہگئی بغیر معارض کے انتہی کا حاصل راقم الحروف کہتا ہے جب کہ درمیان دو آیتوں یا دو حدیثوں کے بظاہر تعارض واقع ہو تو اسکی دو حال ہیں یا تقدم احدہما کا اوپر دوسرے کے معلوم ہے یا نہیں اگر معلوم ہے تو متاخر کو ناسخ متقدم کا قرار دینگے اور اگر تقدم احدہما کا معلوم نہیں تو وجوہ ترجیح سے بقدر امکان احدہما کو اوپر دوسرے کے ترجیح دینگے اور اگر ترجیح بھی نہ دے سکیں گے تو بقدر امکان بلا تعسف دونوں کو جمع کرینگے اور اگر بلا تعسف جمع بھی نہو سکیں تو دونوں کو ساقط کر دینگے قال فی مسلم الثبوت وحکمہ ای التعارض النسخ ان علم المتقدم والا فالترجیح ان امکن والا فالجمع بقدر الامکان

وان لم یجمعن فقد اختلف وجہ اما فی التوضیح والتلویح وغیرہ من کتب الاصول پس معنی کلام مؤلف
تنویر کے یہ ہیں کہ تمنے جو احادیث جواز جمع سفر میں نقل کیں ہم نے بعض کو مجروح کر دیا اور بعض کی دلالت
صریحہ جمع حقیقی کے ذکر کئے اور احادیث عدم جواز جمع حقیقی کے اور آیات قرآنی مثبت اس مدعا
کے نقل کیں پس ہماری نزدیک کوئی دلیل تمہاری احادیث مذکورہ میں قابل قبول نہ رہی اب ہم نے تمہارے
کہنے میں کہ ادنی درجہ یہ ہے کہ احادیث مذکورہ تمہاری کو ہمنے تسلیم کیا اور دلالت انکی اوپر جواز
جمع حقیقی کے مان لی اور جرح احادیث اور احتمال جمع صوری وغیرہ سے قطع نظر کے اور احادیث
عدم جواز جمع حقیقی جو ہمنے نقل کیں وہ بھی صحیح ہیں اور تقدم احدہما کا علی الآخر معلوم نہیں کہ قول نسخ
کیا جاوے اور انواع اسباب ترجیح میں بھی دونو قسمیں مساوی ہیں اور جمع کرنا دونو میں ساتھ محل
احدہما کے علی الآخر بالتمامہ مشکل ہے پس باقی رہا مگر یہ امر کہ دونو قسم کی احادیث کو حجیت سے ساقط
کر دیا جاوے پس بحیثیت آیہ کریمہ کے بلا معارض سالم رہ جائیگی اور یہ مقصود صاحب تنویر کا نہیں ہے کہ اہل
اصول بحیثیت متعارضین کو ابتدا سے ساقط کر دیتے ہیں پس اس محل میں سے ساقط کر دو پھر مؤلف
معیار اگر کسی مقدمہ کو مقدمات صریحہ یا ضمنیہ میں سے تسلیم نکرتا تو مضائقہ نہ تھا اور جواب باصواب
اسکا دیا جاتا اور یہ جو اوسنے بلا تدبر و تفکر اعتراض کیا کہ یہ قاعدہ اہل اصول کے یہاں نہیں ہے
کیونکہ لائق اصغا و قبول اور قابل سمع قبول ہو بیان سابق سے معلوم ہو چکا کہ اگر نسخ اور ترجیح اور
جمع بین المتعارضین نہو سکے تو پھر سوا اسقاط کے اور کوئی قاعدہ اہل اصول کے یہاں اصلا نہیں ہے
اور جب ناظرین مصنفین پر صحت اور قوت ادلہ عدم جواز جمع حقیقی کے کلام سابق سے واضح ہوئی تو مخفی
نہ رہا ہوگا یہ امر کہ مذہب جمع صوری کا اختیار کرنا عین احتیاط ہے اسلئے کہ یہ مذہب مبرہن ہے ساتھ
دلائل واضحہ اور براہین قاطعہ کے بلکہ جمع حقیقی پر کوئی دلیل قطعی یا ظنی نہیں ہے تو اوسکے اختیار کرنے
میں احتیاط ہوگی اور ساقط ہوا یہ کلام مؤلف معیار کا کہ تشکیک کو راہ صورتمیں جاری ہوگی جسمیں
طرفین کا مذہب لل بدلائل ہو حال آنکہ مسئلہ جمع میں مانعین کا دعوے بلا دلیل ہی انتہی پھر یہ جو مؤلف
معیار نے کہا کہ بعض حنفی جمع صوری پر یہ دلیل لاتے ہیں کہ کہا ابن مسعود رضی اللہ تعالی عنہ نے
ما رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوۃ الا لمیقاتہا الا صلوتین الخ پس جواب اسکی تین ہیں اول
یہ کہ اگر اس حدیث ابن مسعود کو تم سب احادیث جمع پر جو چودہ صحابی سے منقول ہیں غالب ٹھہرا کر کہو

کہ جس جمع کو ابن مسعود نے نہیں دیکھا وہ درست نہیں تو تمہیں پہاڑ مصیبت کا ٹوٹیگا کہ جمع بین الظہر والعصر
کو عرفات میں کیونکر درست کہتے ہو پس جو جواب تمہارا جمع عرفات میں ہے وہی جواب ہمارا جمع سفر
میں ہے انتہی مختصراً راقم الحروف کہتا ہے کہ اگرچہ تفصیل اس استدلال کی فی الجملہ کلام سابق میں ہو چکی
ہے لیکن باعث تعرض مؤلف معیار کے مکرراً کہا جاتا ہے کہ جمع عرفات دن کے وقت میں درمیان
مجمع صحابہ کے واقع ہوئی تھی پس بالضرور بین الصحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین معروف و مشہور
ہوگی بخلاف جمع مزدلفہ کے کہ شب میں تھے اور بہت تاریکی شب کے محسوس اور مشاہد ہے کے تھے لہذا ابن
مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اسکی تصریح فرمائی اور جمع عرفات کو بنا بر شہرت کے ذکر نکیا کہ وہ سب
صحابہ کو معلوم ہے حاجت ذکر نہیں اور وہ جو تمنے کہا کہ جمع سفر بھی بین الصحابہ مشہور تھی اسلئے
ذکر بھی چھوڑ دیا تو جواب اسکا یہ ہے کہ جمع سفر جسکو تم چودہ صحابی سے منقول کہتے ہو اولاً اسمیں یہ ہے
کہ احادیث جمع سفر ان صحابہ سے منقول ہیں اسکو ہمنے تسلیم کیا لیکن جمع حقیقی ہونا اسکا انسے منقول نہیں
ہے پس نقل کرنے چودہ صحابی سے تمکو کیا نفع ہے دوم تفصیلاً اور ثانیاً یہ کہ جمع سفر بین الصحابہ
اصلاً مشہور نہیں ورنہ عمر بن الخطاب اور ابن مسعود اور عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن عمر اور سعد
بن ابی وقاص و بعض من سواہم من الصحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین اور سالم بن عبد اللہ اور عمر
بن عبد العزیز اور عمرو بن دینار اور لیث بن سعد اور جابر بن زید اور محمد بن سیرین اور مکحول اور علقمہ
اور اسود اور سفیان ثوری اور ابراہیم نخعی اور حسن بصری اور امام ابی حنیفہ کلہم من التابعین
اسکا انکار کس طرح کرتے اور یہ انکار انکا جمع حقیقی سفر کو منقول کیا ہی ابن شداد نے کتاب دلائل الاحکام
میں قال العلی القاری فی المرقاۃ تحت حدیث ابن مسعود لعلہ رأی ہذا الحدیث بمزدلفۃ ولہذا اکتفی عن
ذکر المظہر والعصر فلا بد من تقدیرہما او ترک ذکرہما لظہورہما عند کل احد اذ وقع ذلک الجمع فی
مجمع عظیم فی النہار علی رؤس الاشہاد بخلاف جمع المزدلفۃ فانہ باللیل فاختص بمعرفتہ بعض
الاصحاب انتہی وہکذا فی فتح القدیر لابن الہمام اور وہ جو امام نووی سے دوسرا جواب نقل کیا
ہے جسکا مضمون یہ ہے کہ منع جمع سفر کے حدیث ابن مسعود سے بطریق مفہوم کے مفہوم ہوتی ہے
اور حنفیہ مفہوم کا قول نہیں کرتے اور ہم یعنی معشر شافعیہ اگرچہ مفہوم کا قول کرتے ہیں لیکن منطوق
کو مفہوم پر ترجیح دیتے ہیں پس منع جمع سفر جو مفہوم حدیث ابن مسعود سے سمجھی گئی اوسپر جواز جمع

سفر کو جو منطوق احادیث مذکورہ سے ظاہر ہوئی ترجیح دی انتہی کلامہ غیر یہ ہے اولاً اسلئے کہ حدیث ابن
مسعود رضی اللہ تعالی عنہ میں بالتصریح یہہ امر مذکور ہے کہ میں نے رسول اللہ صلعم کو کوئی نماز سوا وقت
مستاد کے پڑھتے نہیں دیکھا مگر مزدلفہ میں پس ہوسکتا ہے اس کلام کا اصلی بیان اسی امر کے ہو کہ ہر نماز
کو پڑھنا سوا مستاد کے وقت مختار رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم میں مسنون ہے اُمت کا اتباع چاہیے
اور سوا اسکے اور طرح پر پڑھنا کہ منجملہ اسکے جمع سفر ہی خلاف سنت ہی پس جمع سفر اس کلام میں صراحۃً
بعبارۃ النص منفی ہوئی نہ بطور مفہوم کما زعم قال فی التلویح ان الحکم المستفاد من النظم اما ان یکون ثابتا
بنفس النظم او لا والاول ان کان النظم مسوقا لہ فہو العبارۃ والا فالاشارۃ انتہی اور ثانیاً اسواسطے کہ ہمنے تسلیم کیا کہ عدم جواز
جمع سفر کا اس حدیث سے بطور مفہوم مفہوم ہے لیکن یہہ حنفیہ نے نہیں کہا کہ مفہوم مطلقاً ہمارے یہاں
معتبر نہیں البتہ مفہوم مخالف کو حنفیہ صحیح نہیں کہتے اور مفہوم موافق کو سب حنفیہ تسلیم کرتے ہیں اور
دلالۃ النص نام ہے اسی مفہوم موافق کا اور حدیث مذکور سے منع جمع سفر بطور مفہوم موافق مفہوم ہے
نہ بطور مفہوم مخالف جو مخالف ہو مختار حنفیہ کے قال فی التوضیح واما دلالۃ النص وتسمیتہ فحوی الخطاب
الخ قال علیہ فی التلویح فحوی الخطاب ای معناہ وقد یسمی لحن الخطاب ومفہوم الموافقۃ لان مدلول
اللفظ فی حکم المسکوت موافق لمدلولہ فی حکم المنطوق اثباتاً ونفیاً ویقابلہ مفہوم المخالفۃ انتہی و
کذا فی سائر کتب الاصول وقال شیخ الاسلام العینی قال النووی قد احتجت الحنفیۃ بقول ابن مسعود
رضی اللہ تعالی عنہ ما رأیت الخ علی منع الجمع بین الصلوتین فی السفر والجواب انہ مفہوم وہم لا
یقولون بہ قلت لا نسلم ذا علی اطلاقہ وانما لا نقول بالمفہوم المخالف وما ورد فی الاحادیث من
الجمع بین الصلوتین فی السفر فمعناہ الجمع بینہما فعلاً لا وقتاً انتہی اور وہ جو جواب ثالث میں
کہا ہی جسکا مضمون یہہ ہے کہ شیخ سلام اللہ حنفی نے کہا ہی کہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالی عنہ
سے نفی رویت جمع بین الصلوتین کے سوا مزدلفہ کے مروی ہے اور میں نے مسند ابی یعلی میں
طریق ابی القیس سے دیکھا ہی کہ فرمایا ابن مسعود نے اللہ تعالی عنہ نے کہ تھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم جمع کرتے تھے سفر میں پس اگر حمل کرو اثبات کو جو حدیث ابی یعلی میں ہے اوپر حالت جلدی کے
بیچ چلنے کے اور حدیث بخاری کو اوپر حال اوترنے کے بیچ منزل کے تو وجہ تطبیق ہوسکتی ہے
انتہی پس جواب یہہ ہی کہ اول تو حدیث ابی یعلی معارض اور مساوی حدیث صحیحین کے ہو ہی نہیں سکتی

کہ جمع بین الحدیثین کے حاجت پڑی ثانیاً یہہ کہ جمع بین الحدیثین اسطور پر کہ حدیث ابی یعلی کو حالت
جلدی سیر پر اور حدیث بخاری کو حالت نزول منزل پر محمول کرنا کیا ضرور ہی اگر جمع بین الحدیثین
کیا جاوے تو ممکن ہی کہ بایں طور کرو کہ حدیث ابی یعلی جو دال ہے جمع سفر پر محمول ہو اور جمع صوری کے
اور حدیث بخاری سی نفی ہو جمع حقیقی کی اور ثالثاً یہہ کہ حدیث ابی یعلی موافق قول مؤلف معیار کے
نے تصحیح کسی محدث کے کیونکر مانی جاوی اور وہ جو کہا ہی کہ حدیث انما التفریط علی من لم یصل الصلوۃ
حتی یجیٔ وقت صلوۃ اخری محمول ہی اس شخص پر جو بلا عذر نماز مین تاخیر کرے پس جواب اسکا یہہ ہی کہ
کلمہ من کا عام ہی اوسکو بلا قرینہ تخصیص خاص پر محمول کرنا کس طرح صحیح و مقبول ہو اور احادیث مذکورہ
جمع سفر مخصص بن نہین سکتی اسلئی کہ افادہ تخصیص موقوف ہی اسپر کہ مراد احادیث مذکورہ سی جمع حقیقی
ہو وقد نفیناہ من قبل بادلۃ واضحۃ وحجج ساطعۃ اور ثانیاً یہہ کہ ہم پوچھتے ہین کہ احادیث مذکورہ جمع سفر
اس حدیث سی مقدم ہین یا موخر اگر مقدم ہین تو حدیث مذکور سی منسوخ ہونگے علی تقدیر المعارضہ اور
اگر موخر ہین تو مخصص اوسکی نہین پڑ سکتی اسواسطیکہ تاخیر مخصص جائز نہین کما مر بدلیل وہذا اخر ما اردنا
ایرادہ فی الجواب واللہ سبحانہ اعلم بالصواب والیہ سبحانہ المرجع والمآب فی کل فصل وباب وصلی
اللہ تعالی علی سیدنا محمد وآلہ وصحبہ اجمعین برحمتہ وہو ارحم الراحمین

خاتمۃ الطبع الحمد للہ والمنہ کہ کتاب **انتصار الحق** مؤلفہ فاضل اجل عالم اکمل مولوی **محمد ارشاد حسین**
صاحب کی جواب مین **معیار الحق** مؤلفہ مولوی **نذیر حسین** صاحب غیر مقلد کی ۱۰ محرم الحرام سنہ ۱۲۹۰ ہجری مین تصحیح
اضعف العباد **محمد احسن** صدیقی کے **مطبع صدیقی** بریلی مین حلیہ طبع سی آراستہ ہوئی اسکی تصحیح مین حتی الوسع
کوئی دقیقہ باقی نہین چھوڑا گیا حاشیہ پر عبارت معیار الحق کی ہی اور متن مین اسکا جواب ہے اور یہہ التزام کیا گیا ہی
کہ عبارت معیار ہر صفحہ پر اسقدر ہو جسقدر کا جواب متن مین مذکور ہی اسلیئے بعض جا متن کو چھوٹا کرنا پڑا ہی کہ عبارت معیار
کی حاشیہ معمولی مین نہین آسکتی تھی اور اگر اسپر بھی گنجایش نہوئی تو صرف ایک جگہہ ایسا بھی کیا گیا ہی کہ ایک صفحہ
کامل عبارت معیار کا لکھدیا گیا ہی کہ مطابقت متن اور حاشیہ کی ہاتھ سی جاتی رہی اور جس جگہہ کہ عبارت معیار متن کی صفحہ
سی متجاوز ہو گئی ہی وہان متن مین نشان کر دیا گیا ہی کہ یہہ قول مؤلف کا فلان صفحہ کے حاشیہ مین مرقوم ہی اور
بعض جا عبارت معیار منقول عنہ مین سفیدی چھوٹی ہوئی تھی وہان منقول عنہ مین بھی سفیدی چھوڑ دیگئی ہی اور
دوسری کتاب بہم نہین پونہچی کہ اسمین سی دیکھکر لکھدیا جاتا آخر نکہ حتی الوسع بہت کوشش اور صحت سی اسکو طبع کیا
ہی اگر باوجود اسکی ناظرین کسی جا غلطی دریافت کرین تو براہ عنایت معاف فرمائین ع العذر عند کرام الناس مقبول ۞

قطعہ تاریخ طبع از ... علی حیران ... بریلوی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حامداً و مصلیاً

[illegible] صدق ارباب کمال اور اصحاب فہم سے پوشیدہ نہ رہے کہ اس زمانے میں فتنہ فرقہ وہابیہ نے ایسا شیوع پایا ہے بیشتر عوام
[illegible] کم فہمی کی آنکھوں میں مسلمانوں میں پھنس گئے ہیں اور منشا اس اثر کی عقائد کا یہ ہے کہ اس فرقہ کی علمائی بہت کتابیں ایسی فریب
[illegible] شہر اور قریہ قریہ میں منتشر کر دی ہیں کہ عقائد میں اصل اور مواد ضلالت سے بھرا ہوا ہے اور ذریعہ گمراہی معتقدین ان کے ہیں بسیار
مولوی نذیر حسین دہلوی کی ہے کہ بعض بزرگ اس زمانے میں اس فرقہ کے انسرام اور ظہور فتن کی عشر میں عقائد دینیہ بہت سے اور
[illegible] سے برہم اور مختل ہو گئے ہیں اور سفہا اور کم فہم بیشتر انکی مولفات سے راہ راست چھوڑ کر گمراہی کو صراط مستقیم جاننے لگے ہیں
چونکہ ارباب ایمان اور مسلمین دوست احسان کو اظہار حق اور دفع فتن و رفع مفاسد کے واجب ہے اور اعانت اہل اسلام کی اہتمام پر ارباب
دین و بزرگان شرع متین کو مناسب ہے اسلئے جناب مستطاب معلی القاب گردون دار اور بان حامی کفر و ضلالت حامی شریعت طریقت
جوہر تیغ اقبال قیصری سپہر شوکت سکندری مالک رقاب انام دستگیر خاص و عام مرجع حشم الحجم خدم عطارد رقم خورشید حشم کی
کاوش برای معین علما و صلحا دستگیر فقرا چارہ ساز غربا منظور نظر امت رب البشر قبلہ مورد عواطف ناتمام بدر دین حاجی حرمین شریفین
نواب کلب علیخان بہادر فرزند دلپذیر دولت انگلشیہ لازالت شموس فیضانہ علی الخلق بازغۃ و باہرات انوار سخاوت و جود و سخا
الرحمیہ طالعۃ نے بحکم کرم ذاتی و اصلاح عقائد خلق کے حوصلہ آسمان پایہ کو رفع مفاسد و دفع فتن کیطرف صرف فرمایا اور
انواع مساعدات اور گوناگون اعانت سے اس کتاب قلیل الحجم کثیر النفع کو کہ جسکا نام بالش ترتیب و تالیف پائی ہے چھپوایا تا گروہ اہل
اسلام و مستبصران شریعت خیر الانام اسکو دیکھنے سے نفع تمام اٹھائیں اور اپنے عقائد کو تزلزل اور گمراہی سے بچائیں اور جن لوگوں کے
عقائد انکی ایذا فریبیوں سے متزلزل ہو گئے ہوں وہ اس کتاب کو دیکھکر تجدید ایمان کریں اور توبہ کرکے جادہ مستقیم اور صراط
قویم پر آجائیں اور بندگان نواب صاحب دام اقبالہ کے اس احسان عظیم کو کبھی دل سے فراموش نہ کریں کہ اس کتاب کی طبع سے کتنا بڑا
احسان کل طائفہ اہل اسلام پر فرمایا ہے چاہیے کہ مادام الحیوۃ شکر گذار اس عطیہ کبری کے ہو کر دامن افزائش اقبال و ترقی
دولت اس سرکار ابد قرار کو جان و دل سے دعا کرتے رہیں جزاہ اللہ عنا و عن جمیع المسلمین و نفعنا و ایاہ بالمتابعۃ السنۃ السنیۃ
[illegible] الشریفۃ المبعوث علیہ علی جمیع الانبیاء و آلہ و صحبہ البررۃ الاتقیاء من الصلوۃ انتہاء و من السلام اکملہا بلا غایۃ و لا انتہاء ✦

غلط نامہ نسخہ انتصار الحق

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۳	۶	خرخبل	خرخبل	۴	۱۰	رالبط	ربط
۳	۱۳	اگر تحریر	اگر بہ تحریر	۴	۱۰	اخاف	اخاف
۴	۱	بستلزم	تستلزم	″	۱۸	عدول	عدول

۱

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۰	۱۹	عینا	علینا
۱۱	۲	مخصلین	محصلین
۱۳	۱	کوجواوپر	کواوپر
۲۵	۵	فعجبت	فعجیب
۲۶	۱۴	خیر	خبر
۲۷	۱۵	نقاۃ العلی	نقلہ العلی القاری
″	۱۷	اخافت	اخاف
۳۳	۴	من وجہہ	من وجہ
″	۱۰	مائۃ	مائۃ
″	۱۹	تعین	تعیین
۳۴	۱	متکلفین	متکلفین
۳۵	۹	آخر	اُخر
″	۱۸	المثبت	فالمثبت
۳۷	۴	آخر	اُخر
۳۹	۱	ہین	ہین
۴۰	۱۰	اورسولہ	اورسولہ
۴۲	۱۷	الجمرۃ	الجمرۃ
۴۶	۶	سیعجز	سیعجز
″	۹	وبالہ	وبانہ
″	۱۱	سال	سال
۵۰	۴	ہین کیا کرتی ہی تو جسطرح	ہین جسطرح
۵۱	۱۷	جواز بہ کراہت	جواز بلا کراہت
۶۰	۱۵	خرواره	خرواری
۶۵	۲۰	ولاقول	ولاقول
۵	۲۱	لفعل	کفعل
۷۰	۶	تبرات	معتبرات
۷۶	۱۵	لاقول	لاقول
۷۷	۲۱	مزافی	منافی

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۷۸	۲۳	اختلفوا فیہا	اختلفوا فیہا
۸۰	۸	دیے	دیے
۸۲	۱۵	مگر	اگر
۸۳	۱۱	بس کرتا ہی	بس کرتا ہی
۸۴	۸	پونہچیگا	پہنچیگا
″	۲۳	تعلمہ	تعلمہ
۸۶	۵	اگا	اونکا
۸۷	۱۴	کیا ہی	لیا ہی
۹۳	۱۲	کسطرح ہوگا	کسطرح صحیح ہوگا
۹۷	۴	کسیکو	اگر کسیکو
۱۰۱	۲۲	ہین	ہی
۱۰۲	۱۴	غیر	رغیر
۱۰۳	۲۰	بحسب حقیقت	بحسب حقیقت کے
۱۳۰	۶	وکذا رجح	ولذا رجح
۱۳۷	۱۸	لاتعلمون	لاتعلمون انتہی
۱۴۳	۵	الحلوائی	الحلوانی
۱۴۴	۹	بخت	بحت
۱۵۲	۱۶	یقیلد	یقلد
۱۵۴	۴	ہل یقلد	وہل یقلد
″	″	غیرہ	غیرہ
۱۶۶	۱	ذکر الفتاوی	ذکر فی الفتاوی
″	۱۰	مرد	مراد
۱۶۷	۲۳	من الراویۃ	من الروایۃ
۱۷۱	۱۳	یادر	یاد
۱۷۵	۱۹	حق مطلق	نہ ہیچ حق مطلق
۱۷۷	۱۵	تلفظ	تلفظ
۱۷۸	۲۳	تواتر	تواتر کو
۱۸۲	۱۵	مدا	سوی

۴

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۹۴	۱	نیقص	یتنقص
〃	۵	الفق والقولان	الفق القولان
〃	۹	قول الام	قول امام
〃	۴۳	اور	اور واسطی
۱۹۸	۵	بعض	بنقض
۲۰۰	۱۲	البطاۃ	البطلنا
۱۹۹	۲۳	عوم	عوام
۲۰۳	۲۴	تا بصحابۃ	بالصحابۃ
۲۰۴	۱۰	معلق	متعلق
۲۰۵	۱۱	اگر یہہ	یعنے اگر یہہ
۲۰۸	۱	یا بواسطہ	یا لواسطہ
〃	〃	مثبت	نثبت
۲۰۹	۱۶	انتہے	انتہی انتہی
۲۱۰	۱۶	دلکن	دلکنی
۲۱۲	۱	عبدالبر	ابن عبدالبر
۲۱۶	۵	بالغزو بمجاہدۃ	بالغزو بمجاہدۃ
۲۱۸	۱۷	اسکو مولف تنویر نے	اسکو مولف معیار نے
۲۲۰	۹	وجود وسنیت	وجوب وسنیت
۲۲۲	۱۱	قواعد	قواعدہ
۲۲۳	۱۸	مذہب	مذاہب
〃	۱۹	فعل ہو ذی اجزا	فعل ذی اجزا
۲۲۷	۲۳	در المختار	در مختار
۲۲۹	۱۵	یالاولی	بالاولی
۲۳۰	۱۶	اخذ العامی	اخذ العامی
۲۳۵	۲	نے المتفق	نے المتفق
۲۳۶	۱	محل	محمل
۲۳۶	۱۷	من الشافعی	من الشامی
۲۳۷	۱۸	تقلید	یقلید

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۲۴۹	۸	بتفصیل بیان	بتفصیل تمیز بیان
۲۶۱	۲۰	الام	الامام
۲۲۲	۱۳	والمصارف	والمطارف
۲۷۱	۸	مسند	سند
〃	〃	واحدی	واقدی
۲۷۲	۱	عدالتہ	عدالتہ
۲۷۳	۲	من مصنفہ	من مصنفہ
〃	۸	بہی	بہی
۲۷۵	۷	طریق	طرق
۲۷۶	۴	یا بیمعنے	بانمعنے
۲۷۷	۲۱	اور دو جرح	اور جرح
۲۸۳	۲	الخبث	الخبث
۲۸۶	۱۴	راخل	داخل
۲۸۷	۱۰	تقربہ	قصربہ
۲۹۱	۲۲	دو کبیرونکی	ایک کبیر کی
۲۹۳	۱۲	بیمن	انمین
〃	۱۳	ور	اور
۳۰۳	۱۹	الولواجیہ	الولوالجیہ
۳۱۰	۹	بیرون مسجد	بیرون داخل مسجد
〃	۱۲	صود	ضود
۳۱۲	۱۹	تقید	تنقید
۳۱۴	۱۸	روایات	رُوات
۳۱۸	۱۶	اتّ	اَنْ
۳۲۱	۱۹	تاخیر	تاخر
۳۲۳	۱۸	کثیرہ کو	کثیرہ صحابہ کو
۳۲۴	۲۳	خیر	خبر
۳۲۵	۱۸	مغیث	مغیب
۳۲۶	۱	مغیث	مغیب

نوٹ صفحہ ۲۱۲ پر بیت کہنا ہے ہوا اسکو

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۳۲۷	۲۲	مکت	مکث
۳۲۸		دو جمع	دہ جمع
۳۲۹		البرلسکر	البردبکر
″	۱۰	وقت	بہ علی ان وقت
۳۳۲	۱۲	لحضر	ان یحضر
″	۱۹	نساے	نسائی
۳۳۴	۲	اورنہ	ورنہ
″	۱۴	کذا	لذا
۳۳۵	۱۴	روایت	رواۃ
۳۳۶	۵	درمیانمیں ماقتاب	درمیان آفتاب
۳۳۷	۳	دخل	مدخل
۳۳۸	۲۰	الادلیل	لادلیل
۳۴۲	۱۴	صغرۃ	صفرۃ
″	۲۳	عمر	عمرو
۳۴۴	۴	اوسیکے	اونہیں سکے
۳۴۷	۴	کہ	مکہ
۳۴۸	۱۰	کہ اسکا	اسلئے کہ اسکا
″	۱۹	روایات	رُوات
۳۵۰	۸	من الزوال	من الزوال
۳۵۱	۵	اورمشبہ	اورہ مشبہ
″	۱۱	دارد	وارد
۳۵۲	۱۴	متسین	متعین
″	۲۲	علحدہ	علیحدہ
۳۵۵	۱۰	باقامہ	واقامتک تقدر
″	۱۱	لقضاء	لقضاء
″	۱۶	نہاد	نہار
″	۱۶	امنا	مانا
۳۵۹	۱۳	ایرادا	ایراد

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۳۶۰	۱۴	متصف	منصف
۳۶۸	۸	جریہ	جودہ یہہ
″	۱۳	درای	دری
۳۷۱	۱۷	کیاہی اور ترجیح	کیاہی اور مدبر التسیر
۳۷۲	۱۱	فتول	نقول
۳۷۳	۱۸	یصلے	فصلے
″	۲۰	طرف	طرف
″	۲۱	دلالت کرتاہی	دلالت ہے
۳۷۹	۵	تقدمتے	یقدمتے
۳۸۲	۱۰	الطریق	الطرق
″	۱۳	جائزلہ	جاؤابہ
۳۸۳	۲۰	بہی	یہی
″	۲۱	فاتن	فان
۳۸۴	۲۱	صورت	صورۃ
۳۸۹	۵	اوس سکے	اوسکے
۳۹۰	۳	فعلے	نعلے
″	۱۹	مرتال	وقال
۳۹۴	۳	استیر	التسیر
۴۰۶	۶	مرجوعا	مرجوحا
۴۰۷	۳	دلالۃ	دلالتہ
″	۷	دشیہ	دشید
″	۲۲	والظن الظن	والظن
۴۰۸	۲	وغد	وعد
″	۱۱	یوجب	لوجب
۴۱۰	۱۳	تی	حتی
″	۱۶	موامرات	متواترات
۴۱۱	۱۳	سابق سی	سابق ہی
+	+	+	+

۴